

MELİKŞAH SEZEN



SİYER ve İTİKAD

*Hız. Peygamber(s.a.v.)'in
Hayatına Taallük eden
İtikadi Meselelere Dair Yazılar*



kayihan

SİYER İTİKAD



Ticarethane Sokak
Tevfik Kuşoğlu İşhanı No:11/33
Sultanahmet / İstanbul
Tel: 0212 513 51 90
Fax: 0212 511 82 17
www.kayihanyayinlari.com
info@kayihanyayinlari.com

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16683

© Fikir ve Sanat Eserleri Yasası
gereğince bu eserin yayın hakkı
anlaşmalı olarak
Kayihan Yayınları'na aittir.
İzinsiz kısmen ya da tamamen
çoğaltılıp yayınlanamaz.

Yayın Yönetmeni
Adem KUŞKULU
Mizanpaj
Yunus Emre KUŞKULU
Kapak Tasarımı
Sercan ARSLAN
Kayihan Yayınları
205
İslâmi İlimler Serisi
8
ISBN
978-605-9669-31-3
Baskı Tarihi
Ocak 2018
Baskı-Cilt
Oğul Matbaacılık
Davutpaşa Cad.
Güven İş Merkezi B Blok
No: 301-302
Topkapı/İstanbul
Tel: 0 212 567 20 77
Sertifika No: 27591

MELİKŞAH SEZEN

*Hz. Peygamber(s.a.v.)'in
Hayatına Taallik eden
İtikadi Meselelere Dair Yazular*

SİYER ve İTİKAD



kayihan

İ S T A N B U L 2 0 1 8

İÇİNDEKİLER

Takdim	7
1. Bölüm	
Hız. Peygamberin Anne Ve Babasının Akıbeti	13
2. Bölüm	
İsmet Sıfatı.....	31
3. Bölüm	
İntihar Hadisesi	41
4. Bölüm	
Garânik Hadisesi	55
5. Bölüm	
İncikak-I Kamer Mucizesi.....	75
6. Bölüm	
İsrâ Ve Mi'rac Mucizesi	95
7. Bölüm	
Hız. Peygamber (s.a.v.) 'in Vefatı Akabindeki Bazı Hadiseler	117
Kaynakça.....	133
İndeks	141

Takdim

Hiçbir kelimenin layık-ı veçhile hamdini edâya kifayet etmediği, tüm noksanlıklardan münezzeh Cenab-ı Hakk'a sonsuz hamd-ü senalar olsun. Nebiler silsilesinin tümü gibi masum olan server-i enbiya peygamberimize salat-ü selâm olsun. Ve yine selâm, onun âline ve en hayırlı nesil olarak taltif buyrulan ashabının üzerine olsun.

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'i tanımak, O'nun sünnet-i seniyyesi ve mekârim-i ahlakını öğrenmek denilince genellikle zihinlerde yerleşik olan kabul; meselenin siyer, megâzi, menâkıb ve şemâil eserleri okumaktan ibaret görülmesidir. Hâlbuki mezkûr alanlarda aktarılmış olan rivayetleri İslam'ın sunduğu peygamber tasavvuruna hâlel getirmeden anlamamızı sağlayacak olan yine Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili itikadî kabullerimizin, temelde tereddütsüz ve sahih olarak inşa edilmiş olmasıdır. Bu temeli ihmal ederek İslam tarihini yahud hadisleri parçacı bir okumaya tabi tutmak Allah Resûlü ile ilgili, Müslümanları yanıltıcı neticeler verebilecektir, nitekim vermektedir.

Ahir zaman din telakkisinin, modernist akımlar vasıtasıyla hayatımızdan çıkarmaya teşebbüs ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.) , O'nun sünneti ve nübüvvet konularındaki itikadî esaslar aslında Müslümanları tarihin en ciddi imtihanı ile karşı karşıya getirmektedir. Allah Resulünün getirdiği vahyi, tebliğ edicisini ademe mahkûmede kanlama ve yaşama garabeti tarihin en trajik vakiasıdır. Müslümanın, ahir zamanın ayak kaydırıcı ve ebedî

saadetten mahrum edici hezeyanlar karşısında dik durabilmesi ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bilmesi gereken itikadî esasları tahkiki olarak kavramasıyla gerçekleşebilecektir.

Modernist akımların, suistimal ederek tahrip ve tahrif ettikleri noktaları işaretlemeye yönelik bu çalışma tüm yetersizliklerine rağmen Ehl-i sünnetin ilgili başlıklardaki kabullerini ortaya koymayamatuf mütevazı bir gayrettir.

O'nu layık-ı veçhile aktarmanın imkânsızlığı fakat aktarma lüzumunun da zarureti içerisinde yazıldığı bilinerek okunursa zannediyorum ki çalışmadaki hatalar mazur görülebilir.

Tarihi süreçte bu çalışmada yer alan konulara eserlerinin muhtelif bölümleri içerisinde yer veren âlimlerimiz mevcut olmakla beraber bu tartışmalara genellikle siyer eserlerinde temas edilmekte, müstakil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili itikaden tartışmalı noktaları toplayan Türkçe bir çalışma tarafımızdan bilinmemektedir. Bu açıdan ortaya çıkan eserin daha sonraki kâmil ve mufassal çalışmalara fikrî bir zemin ve fiili bir taslak olmasını da temenni ederim.

Kelâm eserlerinin nübüvvet bahisleri malum olduğu üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili itikadî noktalara ve tartışmalara temas etmekle beraber kâhir ekseriyetle bu meselelerin teorik/ nazarı cephesini ele almakta ve akli kabullere hitap ederek işlemektedir.

✍ Mütekellimlerin umumunun Peygamber (s.a.v.) ile ilgili bu teorik zaviyeyi ifade eden izah ve istidlallerinin, tarihi rivayetleri ve hadislerin tamamını okuyan, tartışan ve çözümün rivayetler ile bizatihi irtibatını merak eden kimseler için eksik kaldığını teslim etmek gerekmektedir. Meseleyi müşahhaslaştıracak olursak mesela mucize bahsinin mümkün oluşu üzerinden yapılan kelâmî izahatlar ve felsefecilere yapılan reddiyeler;

nihayetinde Müslümanların yahûd gayr-i Müslimlerin aklını ve kalbini bir noktaya kadar tatmin ve ikna etmekte son kertede iş bu mucizeleri bildiren rivayetlerin sıhhati ve anlam sınırı üzerine yoğunlaşmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili itikadi esaslardan bahsetmek sadece metafizik, akli bir konu olmadığı için bunun tarih ve hadis ilimlerine dönük yüzüne vukufiyet de bir zaruret olmaktadır. Böyle bir vukufiyet iddiası taşımamakla beraber mezkûr problemleri aşmak adına ilgili başlıkların her birinde meselenin tarihi arka planını ve hadis rivayetlerini de aktarmaya gayret gösterdim. Bu aktarımların mütekellimlerin rivayetlere çokça atıf yapmadan getirdikleri izahlarla, muhaddis ve tarihçilerin bu tartışmaların rivayet yönüne ait değerlendirmeleri arasında -işin arka planında- var olan paralelliği kısmen aşikâr kılacağına inanıyorum.

Mütekellimler zaviyesinden yaşanan problem aslında siyer, hadis ve tarih âlimlerinin de yaşadığı bir müşküldür. Siyer, hadis ve tarih âlimlerinin pek çoğunun derin bir rivayet hâkimiyeti olsa da Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında yalnızca rivayet odaklı bir anlayış da nâkıs olacaktır. Çünkü rivayetlerin hem birbiri arasında hem de ayetler ile münasebetinin kurulmasında yakalanması gereken bütünlük şuuru ancak itikadî vukufiyet ile tesis edilebilir.

Herhangi bir rivayetin sıhhati; onun delâleti, te'vil edilip-edilemeyeceği, ondan yapılabilecek istidlalin sınırı, nesh edilip-edilmediği konusunda bir bilgi sunmaz. İşin bu yönü usûl ilimlerinin ölçülendirmesi ile aşılabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Bunun eksikliği, rivayetlere yeterince vâkıf olunsa bile bu rivayetlerden hatalı istidlaller, ihticaclar yapma neticesini verecektir. Mezkûr eksikliklerin de tesiriyle yalnız siyer yahud sadece kelâm çalışmaları teşekkül etmiş ise de Hz. Peygamber (s.a.v.) ile alakalı hem akli hem nakli bütünlüğü ihtiva eden

çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu problemi ancak bugün disiplinler arası diyebileceğimiz bir yöntemi tatbik eden âlimlerimiz aşabilmiştir. Mesela muhaddis Kadı İyaz'ın *Şifa-i Şerifi* Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili pek çok başlıktaki rivayetleri ihtiva etmektedir. Mütekellim vasfı kuvvetli olan Aliyyü'l-Kârî'nin bu esere yazdığı şerh eserin itikadî ihmal ve noksanlıklarını asgarî düzeye indirdiği için daha kâmil bir eser oluşmuştur. Bugünde aslında yapılması gereken bu menheci devam ettirmektir.

Tek yönlü yapılacak çalışmalar ne denli kaliteli olursa olsun bahsi geçen eksiklikleri muhakkak hissettirmeye ne yazık ki devam edecektir. Bununla beraber bugün kelâmın hâkimiyetinin azalması ve diğer disiplinleri kontrolünün zayıflaması ile yukarıda belirtilen arızaların düzeltilmesi çok güçleşmiştir. Son dönem âlimlerinin yaptıkları yeni ilm-i kelâm çağrısına benzer olarak şunu belirtmeliyiz; yeni ilm-i kelâmı yalnızca Batı'nın söylediği bilimsel, felsefî ve ictimai her beyanın İslam ile çelişmediğini ortaya koymak adına onların peşinde koşmak olarak anlamak ciddi bir hatadır. Kelâm varlığı ve gayesi itibariyle önce Müslümanların şüphesini gidermek ikinci bir alan olaraksa diğer muhataplarının suallerine cevap getirmek vazifesini icra eder. Bu vazife bugün kadim cevaplarımızı hatırlatmak ve geçmiş ilmî müktesebatla bağımızı kuvvetlendirmek yoluyla gerçekleşecekse o zaman günün kelâmcısı kendisine bu irtibatı sürdürmeyi mükellefiyet bilmelidir. Bugün Batının bilimsel gelişmelerine cevap vermeyi teşvik ettiğimiz kadar kadim itikadî birikimimizi bugünün insanına ulaştırmayı da teşvik etmeliyiz. Çünkü bugün şüphenin adresi değişmiştir. Müslümanlar içeriden itikadî saptırmalara muhatap olmaktadır.* Eskiden diğer dinlere mensup âlimler genel bilgiler ile Müslümanlara sorular yöneltip şüpheler saçarken bugün oryantalizm çalışmaları için müessese ve kürsüler açılıp, bizim eserlerimiz incelenmekte, hadislerimiz okunmakta, eserlerimiz müsteşrikler eliyle neşredilmekte ve

bunlar kendi amaçlarına uygun olarak kurgulanıp, çarpıtılıp sunulmaktadır. Dolayısıyla günün kelâmî ihtiyacını doğru tespit etmek de yeni ilm-i kelâma dâhildir ve hep öyle olmalıdır.

// Çalışmanın itikadî yönden hatalı beyanlarını işaretlediği ve tenkit etmeye odaklandığı iki ana grup bulunmaktadır. İlki İslam tarihi boyunca itikadî hemen her meselede tahrif için rivayetler vazeden ve bu tahrifi fitrat edindiği için kendi içerisinde de sürekli birçok alt fırkaya bölünen Şîa'dır. İkinci grup ise oryantalist okumaların tesirinde kalan, usûl ve İslamî ilimler bakiyesine sırt çeviren modernist hareketlerdir. Ana gruplar kadar yekûn tutmasa da Selefilik adı altında serdedilmiş hatalı beyanlar da yeri geldikçe hatırlatılmaya ve tashihe çalışılmıştır. Bunlar dışında, tarih sahnesinden çekilmek zorunda bırakılmış, iddia ve tahrifleri cevaplanmış fırkaların görüşleri ise çoğunlukla zikredilmemiştir.

Eseri kendi çalışmaları gibi görerek nihayetlenmesi ve okunabilir olmasında desteği bulunan Burhanettin Çağırıcı ve Serkan Ünal hocalara şükranlarımı sunuyorum.

"Ve-Mâ Tevfikî İllâ Billâh"

Melikşah SEZEN

Eyüpsultan-2017

BİRİNCİ BÖLÜM



HZ. PEYGAMBERİN (s.a.v.) ANNE VE BABASININ AKİBETİ

Giriş

Genel bir duruş olarak itikad imamları fetret-i vahiy döneminde yaşayıp muharref dinler dışında hak dine ulaşmadan veya muharref dahi olsa bir dinî bilgiye erişmeden/erişmeden vefat eden kimselerin akıbetleri hakkında; iki izah yapılmıştır. İlki bu vaziyetteki kimselerin mesuliyetinin Allah'ın varlığı ve birliğine akıl yoluyla ulaşmaları olduğu diğer hükümlerin ancak şeriatla bilinebileceği şeklindedir. İkincisi ise marifetullaha ulaşmak dâhil hiçbir mesuliyetlerinin bulunmadığı çünkü Allah'ı bilmek de dâhil olmak üzere bütün memuriyetlerin şeriat ile bilinebileceği şeklindedir. Fakat fetret-i vahiy süreciyle ilgili bu genel çerçevedeki söylem Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne ve babası hususunda özelleştiğinde itikad imamları onların akıbetleri noktasında ayet ve hadislerin delâleti gibi başka verilerden de istifade ederek çeşitli yaklaşımlar göstermişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, anne ve babasının ilahi vahyin tebliğinden önce yani cahiliye döneminde ahirete intikal ettikleri malumdur. Onların ahiretteki durumları ile ilgili olarak;

1. Tevakkuf Edenler

Resulullah (s.a.v.)'in ebeveynlerinin durumu hakkında bir kanaat ifade etmekten kaçınan birçok âlim olmuştur. Onlar bu konu etrafında dönen tartışmaların zannî olduğunu, en makul ve makbul olan tavrın bu hususta tevakkuf etmek olacağını

düşünmüşlerdir. Zan dışında tevakkufa yönlendiren bir diğer saik ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in incitilmemesi hassasiyetidir. Tacüddin Fakihanî (ö. 731/1330) , İbn Hacer (ö. 852/1449) , Abdülhayy el-Leknevî (ö. 1304/1886) ve Kastallanî¹ (ö. 923/1517) bu bağlamda ifadeleri bulunan âlimlerdendir.² Mesela Alûsî'nin (ö. 1270/1854) naklettiği kadarıyla es-Sehavî (ö. 643/1245) "*Benim inancıma göre en iyisi onların (ebeveynin) meselesine girmemektir.*" demiştir.³

Her ne kadar müspet yahud menfî bir beyanda bulunmamak, mesuliyet yüklenmemek adına zahirde doğru bir tavır olarak görülse de tevakkuf eden ve bu hâli telkin edenlere de tenkitte bulunanlar olmuştur. Zira Kâtip Çelebi (ö. 1069/1659) *Mîzânü'l-Hakk* isimli eserinde tevakkufu telkin edenleri boş kafalı ve nasipsiz olarak nitelemekte ve bu gibi derin konularda konuşma liyakatini haiz olmayanlara yöneltilebilecek ihtarları, ehline karşı ileri sürmekle cahillik yaptıklarını ifade etmektedir.⁴ Kâtip Çelebi'nin bu beyanı haklı bir itiraz olsa da bu itirazı yalnız âlimler için makul addedip bu konuda konuşma liyakati olmayan avama tevakkufunun en salim tavır olduğu ilan edilmelidir. Nitekim İbn Kemal (ö. 940/1534) de *Risale fî Ebeveyni'n-Nebi* isimli eserinde, bu hususta şüpheleri giderme dirayeti olmayan avamın meseleye hiç karışmaması ve karıştırılmamasını tavsiye etmiştir.

1 Kastallanî'nin ebeveyn-i resul hakkında ehl-i necat kabulünde olduğu da söylenmiştir. Sifil, Ebûbekir – *Sana Dinden Sorarlar*, c. 1, syf. 196

2 Akçay, Mustafa – Hz. Peygamber'in ana-babasının dini konumu ve ebeyn-i resul risaleleri, Kelâm araştırmaları dergisi-2011, s. 9, syf. 415; Sifil, Ebûbekir – a.g.e., c. 1, syf. 198

3 Alûsî – *Ruhu'l-Maanî*, c. 1, syf 371

4 Kâtip Çelebi – *Mîzânü'l-Hakk*, çev. Süleyman Uludağ, syf. 70-71

2. Ehl-i Nârdan Olduklarını Savunanlar

Allah resulünün anne ve babasının küfür üzere öldüğünün, cehennem ehli olduğunun ilk beyanını İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait *el-Fıkhu'l-Ekber*'in bir nüshasında yer alan "ve vâlidâ Resulillahi mââtâ ale'l-küfri"⁵ ifadesiyle görmekteyiz.⁶ Hanefî-Mâturîdî çizginin önemli âlimlerinden Aliyyü'l-Kârî de (ö. 1014/1605) bu beyanı esas alarak aynı görüşü müdafaa etmiş ve bu konuda "*Edilletü'l-mu'takadî Ebî Hanîfe fî Ebeveyi'r-Resul*" isimli bir risale kaleme almıştır.⁷ Fakat Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952) , İmam Â'zam'ın görüşü olarak bilinen bu beyanın müstensih vasıtasıyla gerçekleşmiş bir yazım/okuma/aktarım hatası olduğunu ve kendisinin *el-Fıkhu'l-Ekber*'e ait iki nüshada "*mâtâ ale'l-fitra*" (fıtrat üzere öldüler) şeklinde bir kaydı gözleriyle gördüğünü aktarmaktadır.⁸ Dolayısıyla eserin bazı nüshalarında böyle bir beyan yer alsa dahi bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı, istinsah hatası gibi harici sebeplerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁹ Kanaatini kendisine ulaşan

5 Bu beyanın yer aldığı nüshalardan bir tanesi; Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 682/2 vr. 19^b

6 *el-Fıkhu'l-Ekber*'de yer alan bu ifadedden hareketle bazı âlimler eserin imama aidiyetini tartışmıştır. Eser ilk dönemden itibaren hemen tüm tabakat eserlerinde İmam-ı Â'zam'ın olarak anılmakta ve senet zinciri ile sabitlenmektedir. Bugün eserin nüshaları üzerinde yapılan çalışmalar ve eserin şarihlerinin kayıtları incelendiğinde *el-Fıkhu'l-Ekber*'in İmam-ı Â'zam'a aidiyeti müsellem bir şekilde görülmektedir. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ehakk*, çev. Süleyman Uludağ, syf. 73

7 Akçay, Mustafa – Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini konumuna dair Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüş etrafındaki tartışmalar, SÜİFD-2009, s. 19, syf. 11; Bu risalenin uydurma olduğu beyan edilmiştir. Erul, Bünyamin – *Siret Tedkikleri*, syf. 62. Fakat herhangi bilimsel ve makul gerekçe ile desteklendirilmeyen bu iddia hiçbir ilmi kıymeti haiz değildir.

8 Kevserî, Muhammed Zahid – *Mukaddimatü'l-İmam Kevserî*, syf. 169-170; Sifil, Ebûbekir – *Sana Dinden Sorarlar*, c. 1, syf. 197

9 Bu noktada en mufassal ve netice veren çalışmayı Zahid el-Kevserî gerçekleştirmiştir. İmam Kevserî'nin yazma eserlere olan derin vukufiyeti bu meselenin düğüm noktası haline gelen *el-Fıkhu'l-Ekber* nüshaları üzerinde nitelikli bir inceleme gerçekleştirmesine imkân sağlamıştır.

nüşhaya bağlı kalma, güvenme yönünde kullanan Aliyyü'l-Kârî ise bu noktada diğer nüshalara ulaşamamanın azizliğine uğramış ve nahoş bir hata yapmıştır denilebilir.¹⁰ Lakin Aliyyü'l-Kârî, ebeveyn-i resul meselesinde daima ehl-i nâr beyanı hatırlanmakta ve hatırlatılmakta fakat *Şerhu's-Şifa*'sında geçen; 'cumhurun görüşünün onların ehl-i cennetten olduğu' şeklindeki beyanı ise nedense pek zikredilmemektedir.¹¹ Onun bu beyanında bizce İmam Suyûtî'nin (ö. 911/1505) yazdığı risalelerin tesiri görülmektedir. Aliyyü'l-Kârî ile ilgili daha ilginç bir nokta ise,

Zahid el-Kevserî, *el-Fikhu'l-Ekber*'e ait iki nüshada bizzat kendi gözleriyle 'fıtrat üzere öldüler' ifadesini gördüğünü nakletmekte ve diğer nüshalarda görülen ibarenin bir yazım/okuma/aktarım hatasını olduğunu ortaya koymaktadır. İmam Kevserî'nin bu netice veren gayretinden evvel böyle bir tespit net olarak ortaya konmadığı için birçok âlim *el-Fikhu'l-Ekber*'in bazı nüshalarındaki 'küfür üzere öldüler' ifadesinin İmam-ı Âzam'a aidiyetinden kuşku duymamış ve eser üzerine yapılan şerh çalışmalarında da bu kabulü yansıtmışlardır. *el-Fikhu'l-Ekber* şerhleri üzerinden takip edildiğinde ise Aliyyü'l-Kârî ve Babertî'nin şerhlerinde ebeveyni ehl-i nâr olarak zikrettikleri dolayısıyla ellerindeki nüshada bu ibarenin mevcut olduğu fakat Ebû'l-Leys es-Semerkindi ve Ebû'l-Münteha'nın şerhlerinde ise bu konuya olumlu yahud olumsuz temas edilmediği görülmekte dolayısıyla onların eline ulaşan nüshalarda bu ibarenin mevcut olmadığını göstermektedir. Gerçi Ebû'l-Münteha'nın Hint ve İstanbul nüshalarında da ibare farklılıklarının mevcudiyetinden söz edilmiştir.

Nüshalarla ilgili bir diğer önemli bilgiyi Yusuf Ziya Yörükan aktarmaktadır. O risalenin tercümesi için esas aldığı taş baskının kenarında yer alan şu nakli paylaşıyor: "Kitabın ravisi olan Mustafa Âşir, Halveti Şeyhi Mustafa Çerkeşi'den şunu naklediyor: Şerif Murtaza, Tatarların Bağdad'ı tahriplerinden evvel temin ettiği kadim bir *el-Fikhu'l-Ekber* nüshasında Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere ölmediklerinin yazılmış olduğunu Mısır ulemasına ve Şafiilere göstermiş olduğunu ve Ebû'l-Münteha'nın nüshasında 'nefy' edatı olan *mâ*'nın düşmüş bulunduğunu ispat etmiştir." Yörükan, Yusuf Ziya – *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*, syf. 218

10 İmam-ı Âzam'a yönelik bu nahoş hata bugün dahi bazı eserlerde herhangi bir tashihe gidilmeksizin sürdürülmektedir. Öte yandan aynı yanlış İmam Mâturidî'ye karşı da yapılmaktadır. Onun ebeveyn-i resul meselesine dair sarahaten bir beyanı bulunmamasına rağmen onların ehl-i nârdan olduğunu kabul edenlerden olarak zikredilmesi hilaf-ı hakikattir. Yavuz Köktaş, *Hz. Muhammed Hayatı ve Risaleti*, syf. 270-271

11 Aliyyü'l-Kârî – *Şerhu's-Şifa*, c. 1, syf. 605

onun İmam-ı Â'zam'ın 'el-Fıkhu'l-Ekber'inden hareketle böyle bir risale yazmasına rağmen, 'Şerh ale'l-Fıkhu'l-Ekber' isimli eserinin farklı nüshalarında¹² ebeveyn-i resul meselesine dair farklı beyanların zikredilmiş olmasıdır.¹³

Ebeveyn-i resul meselesinde onların cehennemliklerden oldukları görüşünü beyan edenlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İmam Beyhakî (ö. 458/1066) , "Yoksa günah işleyip de kendisine ölüm gelince; 'İşte ben şimdi tevbe ettim' diyen kimselerin tevbesi kabul edilmez. Kâfir olarak ölenlerinde tevbesi kabul edilmez. İşte bunlara ahirette can yakıcı bir azap hazırlamışızdır."¹⁴ mealindeki ayetin ebeveyn-i nebîyi de kapsadığını ifade ederek, bu hususta bize ulaşan, Peygamber (s.a.v.) 'in anne ve babasının diriltilip iman edip tekrar öldürüldüğünü bildiren rivayetlerin sıhhat ve mana yönünden dikkate alınmaya değer olmadığını savunmuşlardır.¹⁵ Suyûti ise İbn Asakir'in (ö. 571/1175) *Garaib-u Malik*'inde ve Bağdadî'nin (ö. 463/1071) *es-Sabik ve'l-Lahik*'inde "Allah resulü (s.a.v.) 'in ağlayarak, kederli

12 el-Fıkhu'l-Ekber nüshaları arasında görülen farklılık aynı şekilde Aliyyü'l-Kârî'nin *Şerh ale'l-Fıkhu'l-Ekber*'inde de görülmektedir. Eger Aliyyü'l-Kârî'nin ebeveyn-i resul ile ilgili telif ettiği mezkûr risale olmasaydı sadece *Şerh ale'l-Fıkhu'l-Ekber* nüshalarına bakarak Aliyyü'l-Kârî'nin görüşünü tespit etmek büyük bir müşkül arz edecektir. Ebeveyn-i resul ile ilgili 'küfür üzere öldüler' ifadesini şerhin bütün nüshalarında görmek mümkün değildir. Nitekim şerh üzerine tercüme çalışması yapan Yunus Vehbi Yavuz'un esas aldığı nüshada da bu ibare görülmemektedir (Aliyyü'l-Kârî – *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, syf. 204, Akçağ yay.). Bununla beraber yine Aliyyü'l-Kârî'nin *Şerhu's-Şifa*'sının bazı nüshalarında ebeveyn-i resul ile ilgili cumhurun görüşünün ehl-i necat oldukları yönünde bulunduğu ve makbul olanın cumhura uymak olduğu kaydı da yer almaktadır (Aliyyü'l-Kârî – *Şerhu's-Şifa*, c. 1, syf. 605, DKİ, 2012) . Dolayısıyla Aliyyü'l-Kârî'nin ebeveyn-i resul meselesindeki nihai kabulünün ne olduğunu tespit için eserlerinin yazım kronolojisini sıhhatli bir şekilde tespit etmek ve nüshalar arasındaki ziyade ve noksanlık problemini çözmek gerekmektedir.

13 Akçağ, Mustafa – *Ebeveyn-i Resul Tartışmasında Zahidü'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltilmesi*, ('Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyum Bildirileri' içerisinde) , syf. 599

14 Nisa – 4/18

15 İbn Teymiyye – *Mecmuu'l-Fetâvâ*, c. 4, syf. 272

bir şekilde Hz. Aişe (r.a.)'nin çadırına uğraması daha sonra çadırdan ayrılıp uzun bir müddet geçtikten sonra sevinçli ve mütebessim bir halde geri dönüp 'Annemin kabrine gittim, Allahtan (c.c.) onu diriltmesini niyaz ettim. Annemi diriltti, bana iman etti tekrar vefat etti' dediği" şeklinde bir rivayetin mevcut olduğunu ifade edip bu rivayetin mevzû değil zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁶ Suyûti bu bağlamda zayıf hadisin menâkıb ve fezail konularında muteber kabul edilebileceği hususunda muhaddislerin ittifak ettiğini işaret etmiştir.¹⁷ İbn Kemal de mezkûr hadise bağlamında yazdığı risalesinde bu rivayetin mevzû olmadığını teyit edenlerdendir.¹⁸

Ebeveyn-i resulün ehl-i nârdan olduklarını savunanların delillerinden bir diğeri de "Şüphesiz biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin."¹⁹ mealindeki ayeti kerimenin esbab-ı nüzûlü olarak zikredilen Resulullah (s.a.v.)'in, "Keşke bir bilebilsem, babam ve annem ne yapıyorlar?" dediğinde mezkur ayetin nazil olduğu kayıdır.²⁰ Fahreddin er-Razi'ye (ö. 606/1210) göre bu rivayet akla uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), ebeyninin kâfir olduklarını ve kâfirlerin azaba duçar olacaklarını biliyordu. Bu bilgiye rağmen böyle bir soru sorması mümkün değildir diyerek onların ehl-i nârdan olduklarını savunan bir izahla tenkid eder.²¹

Ebeveyn-i resul meselesindeki rivayetleri en ciddi şekilde tenkid eden âlim İbn Teymiyye'dir.²² Hz. Peygamber (s.a.v.)

16 Suyûti, Celaleddin - *et-Ta'zim*, syf. 20

17 Leknevi, Abdulhay - *el-Ecvibetu'l-Fadıla Li'l-Es'ileti'l Aşareti'l-Kâmile*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. Harun Reşit Demirel, syf. 41

18 İbn Kemal - *Risale fi Hakki Ebevei'n-Nebi*, (*Resailü İbn Kemal* içerisinde), syf. 88

19 Bakara - 119

20 Taberi - *Camii'ü'l-Beyân*, c. 2, syf. 559; Çetiner, Bedreddin - *Esbâb-ı Nüzûl*, c. 1, syf. 45

21 Razi, Fahreddin - *Mefatihü'l-Gayb*, çev. Heyet, c. 3, syf. 403

22 İbn Teymiyye'nin hadiste müteşeddidlerden anıldığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Polat, Selahattin - *Hadis Araştırmaları*, syf. 48

'in anne ve babasının diriltildiğini bildiren rivayet için mevzû dedikten sonra bu haberin nesh edildiği şeklindeki izahlara da 'olmuş ve olacıklara dair haberlerde nesh olmaz' şeklinde itiraz yöneltmiştir.²³ Bununla beraber annesi ve babasının mezarlarının farklıyerlerde olmasıyla annesinin kabrinizi ziyaret ettiğinde gerçekleşen dirilme rivayetinin babası ile ilişkilendirilmesini de tutarsız kabul etmektedir.²⁴ Her ne kadar rivayetten hareketle böylesi bir itiraz makul görünse de aktarılan rivayetin mucizevî unsurlar barındırdığını unutmamamız gerekmektedir. Böylesi mucizevî durumların gerçekleşmesi mümkünken bunun mekân ve başka sebeplerle inkârı muhal olacaktır. Bu ise hadisi metin tenkidine tabi tutmak olacaktır ki hadis usûlünde birinci önceliği taşımadığı müsellemidir. Rivayetin senet zincirine yönelik tenkidi ise akli itirazından farklı bir mahiyettedir. Fakat İbn Teymiyye'nin belirttiği 'ihyâ rivayetlerinin mevzû olduğu yönünde muhaddislerin ittifak halinde bulunduğu' iddiasını tasdik etmek ise mümkün görünmemektedir.²⁵ Nitekim daha önce ismi zikredilen Suyûtî, Kadı İyaz ve İbn Kemâl gibi birçok âlimin hadisi mevzû görmedikleri nakledilmişti.

Mezkûr hadise ekseninde bir diğer rivayet ise, bir adamın Allah Resûlüne ölmüş babasının durumunu sorması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in "*Baban da babam da*

23 İzmirli İsmail Hakkı da *Siyer-i Celile-i Nebeviyye Mukaddimesi*'nde (syf. 132) , Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in ebeveyninin akıbeti hakkında müspet-menfi bir beyanda bulunmamakla beraber onların ihyâ edildiğine dair bilinen hadisin münker olduğunu yazmıştır.

24 İbn Teymiyye – *Mecmuu'l-Fetavâ*, c. 4, syf. 273 vd.

25 Şevkanî, Peygamber (s.a.v.) 'in annesinin diriltilip iman ettiğini bildiren ve Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in annesi, babası ve amcası Ebû Talib'e şefaathçi kıldığı şeklindeki iki rivayetin mevzû olduğunu zikretmektedir. Fakat İbn Hacer, Zehebi'nin rivayetlerde meçhul olmasını illet olarak gördüğü ravi Muhammed İbn Yahya'nın meçhul olmadığını zikretmiştir. Nitekim Suyûtî de hadisin mevzû olmadığını beyan edenlerdendir. Şevkanî – *el-Fevaid el-Mecmûa fi'l-Ehadis el-Mevdûa*, çev. M. Emin Akın, syf. 424-425

cehennemdedir."²⁶ buyurmasıdır. Bazı âlimler burivayetin Kur'an'ın, "Biz peygamber göndermeden azap etmeyiz."²⁷ mealindeki ayetine muhalif olduğunu zikrederek sıhhatini kabul etmemişlerdir.²⁸ Bu rivayetten hareketle Hz. Nuh (a.s.)'in oğlu ve Hz. İbrahim (a.s.)'in babasının da azaba duçar olacaklarının malum olduğu bunun Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ebeveynleri içinde muhal olmadığı söylemi²⁹ ise onların tebliğe tanık olmalarına rağmen inkâr ettiklerini, ebeveynde ise tebliğe ulaşmadan gerçekleşen vefat halini ayırt edemiyor olmaktan kaynaklansa gerektir.³⁰

Osmanlı müfessirlerinden Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) *Araisü'l-Kur'an ve Nefâisü'l-Furkân ve Ferâdisü'l-Cinân* isimli eserinde meseleye temas etmiş ve konu çevresindeki kabuller ile delilleri zikrettikten sonra, iman ettiğine dair Kur'an'ın isimlerini bildirmediği Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nesebinin tümünün küfür üzere öldüğü görüşünün kendisine göre doğru olduğunu zikretmektedir.³¹ Vâni Mehmed Efendi'nin beyanı sadece ebeveynin küfür üzere öldükleri meselesinden daha kapsamlı bir çerçevede olduğu için konunun bütün nesep yönünden durumuna ilişkin Ehl-i sünnet âlimlerinin beyanlarını burada paylaşmak muhtevamızı aşacaktır. Dolayısıyla sadece ebeveyn-i resul sınırlarında ki beyanları aktarmakla iktifa ettik.

3. Ehl-i Necattan Kabul Edenler

Erken dönem tartışma bahislerinden olan ebeveyn-i resul meselesinde ehl-i sünnet içi ve dışı kabullerin kahir

26 Müslim – *Sahih*, Kitabu'l-İman, 88/347

27 İsra – 17/15

28 Gazâlî, Muhammed – *Fakihlere ve Muahhidlere Göre Nebvî Sünnet*, çev. Ali Özek, syf. 289; Öz, Şaban – *Farklı Siyeri Okumak*, syf. 74-75

29 Azimli, Mehmet – *Siyer Farklı Okumak*, syf. 52

30 Öz, Şaban – *a.g.e*, syf. 75-76

31 Gömbeyaz, Kadir – *Vâni Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri*, Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu (Bildiriler kitabı içerisinde), syf. 227-228

ekseriyeti onların cennetlik oldukları yönündedir. Mesela Şii mütekellimlerden Şeyh Müfid (ö. 413/1032) , Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in Adem (a.s.) 'dan itibaren bütün soyunun muvahhid ve cennetlik olduğuna itikadları olduğunu ifade etmektedir.³²Şii İslam tarihçisi Mehdi Pişvai (ö. ?) de *İslam Tarihi* isimli eserinde aynı kabulü beyan ve tasdik etmektedir.³³İbn Hibban (ö. 354/965) her ne kadar bu söylemin sadece Şii'lerin itikadı olduğunu söylemiş olsa da son dönem Osmanlı âlimlerinden Abdulhakim Arvasî (ö. 1943) *Ebeveyn-i Resulullah* isimli risalesinde, İbn Hibban'ın hadis ve nahivde mütehasıs olduğunu fakat ilm-i usûliddinde aynı salahiyyete haiz olmadığını ifade ettikten sonra onun bu beyanını bilgi eksikliğine bağlamıştır.³⁴

Ehl-i sünnetin içerisinde İbnü'l Cezerî'den (ö. 833/1429) , Celaledin es-Suyûtî'ye, İmam el-Gazâlî'den (ö. 505/1111) , Kadı İ'yaz'a (ö. 544/1149) , Saçaklızâde'den (ö. 1144/1732) , Zahid el-Kevserî'ye kadar âlimler ya müstakil risaleler ile yahûd eserlerinin bölümlerinde zikrederek konuya temas etmişlerdir. Bu noktada cehennemlik olduklarını savunanların delillerine karşı getirilen izahları paylaşmak imamların kendi beyanlarını aktarmaktan daha efdâl olacaktır. Mesela Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) , İbn Teymiyye'nin ölümü tadanların tevbesinin yararı olmayacağı³⁵ görüşüne referans olarak kullandığı "*Yoksa günah işleyip de kendisine ölüm gelince; 'İşte ben şimdi tevbe ettim' diyen kimselerin tevbesi kabul edilmez. Kâfir olarak ölenlerinde tevbesi kabul edilmez. İşte bunlara ahirette can yakıcı bir azap hazırlamışsızdır.*"³⁶ayetinin izahında ölümü müşahade etmenin

32 Kandemir, Yaşar – *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 1, syf. 196 vd.; Suruç, Salih – *Kainatın efendisi peygamberimizin hayatı*, syf. 90; Sivasî, Abdülehad Nuri – *Risale-i Te'dibe'l Mütemerridin*, syf. 6

33 Pişvai, Mehdi – *Tarih-i İslam*, syf. 92

34 Arvasî, Abdulhakim – *Ebeveyn-i Resulullah*, syf. 21

35 İbn Teymiyye – a.g.e, c. 4, syf. 272-273

36 Nisa – 4/18

tevbenin kabulüne mani olmadığını “Mesela, İsrailoğulları ve Hz. Eyyûb (a.s.) ’ın çocukları gibi toplulukları Cenab-ı Hak öldürüp sonra diriltmiş; bu diriltmeden sonra da onları mükellef tutmuştur. Bu durum ölümü müşahade etmenin mükellef kılmaya zarar vermediğine delâlet etmektedir.”³⁷ ifadeleri ile desteklemiştir. Her ne kadar İmam Razî, Bakara suresinin 118. ayeti bağlamında onların ehl-i nâr oldukları beyanında bulunmuş olsa da delillerinin farklı olması hasebiyle bu ayeti kerimde İbn Teymiyye’nin deliline zemin oluşturan düşünceye itiraz olarak değerlendirilebilecek ifadeleri serdetmiştir.³⁸ Ölümü müşahade ettikten sonra dirilmenin imana zeval vermeyeceği konusunda Razî tek değildir. İbn Kemal ilgili rivayetlerin mevzû olmadığını zayıf olabileceğini beyan edip ebeveynin durumunu Aşhab-ı Kehf’in durumlarına benzetmektedir.³⁹ Hatîb el-Bağdadî, İbn Şahin⁴⁰ (ö. 385/996) , Süheylî (ö. 508/1114) ve Muhibüddîn et-Taberî (ö. 694/1295) gibi muhaddislerde bu hadisi eserlerinde naklederek mevzû olmadığını beyan edenler arasında zikredilebilirler.⁴¹

Öte yandan tebliğe erişen amcası Ebû Talib ile ilgili en olumsuz görüş olarak cehennemdeki azabının hafifletilmiş olduğu⁴² beyanı, tebliğe erişmeyen fakat temiz ve pak bir soy

37 Razî, Fahreddin – *Mefatihü'l-Gayb*, çev. Heyet, c. 7, syf. 435

38 Fahreddin er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb*’da Bakara suresi 118. ayetin izahında Hz. Peygamber (s.a.v.) ’in ebeveyninin küfür üzere olduğunu bildiğini beyan edip istigfar rivayetini akla aykırı gördüğünü söylemiştir. Fakat Nisa suresinin 18. ayetinde ise ölümü tadanların tövbesinin makbul olmayacağı iddiasına itiraz olarak farklı örnekler vermiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ’in ebeveyninin diriltilip iman ettiğini bildiren rivayete adeta akli bir imkân oluşturmuştur. Dolayısıyla Fahreddin er-Razî’nin ebeveyni resul meselesinde ayetin anlamı ile sınırlı olarak kanaatini beyan ettiği kısımlardan nihai görüşünü tespit zor görünmektedir.

39 Öge, Ali – *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, syf. 212

40 İbn Şahin – *en-Nasih ve'l-Mensuh*, syf. 284

41 Kesgin, Salih – *Hadisleri Anlama Sorunu*, syf. 119

42 İbn Hazın – *Cevâmiu's-Sîre*, syf. 44

olarak gelen⁴³ ebeveynleri için cennetlik olmaları kabulüne dair akli bir delil olarak görülebilir. Kur'an-ı Kerimde ise Cenab-ı Hak, fetret-i vahiy döneminden kimseler için "Biz peygamber göndermedikçe hiç kimseye azab edecek değiliz."⁴⁴ mealindeki ayet ile böylesi hususi bir duruma işaret etmektedir.

İbn Teymiyye'nin tenkid ettiği üzere onların hayırlı olup olmadığı bağlamında bize ulaşan hadislerin sıhhatine baktığımızda ise O'nun (s.a.v.) ailesinin temiz oluşu, "Allah, İbrahimogullarından Hz. İsmail'i seçti, İsmailogullarından Beni Kinane'yi seçti. Beni Kinane'den Kureyş'i seçti. Kureyş'ten Haşimoğullarını, Haşimoğullarından da beni seçti."⁴⁵, "Allah beni daima tertemiz sülblerden temiz rahimlere aktarmış ve ben ikiye ayrılan grubun ancak hayırlısının içinde bulunmuşumdur."⁴⁶ ve "Beni, Hz. Adem'den itibaren İslamın nikahlı evliliği dünyaya getirmiştir. Cahiliyyenin gayri meşru evliliği bana isabet etmemiştir."⁴⁷ gibi sahih hadislerin mevcudiyeti ve bu paklığın Allah katında ancak muvahhid olmakla mümkün olabileceği hususu ebeveyn-i resulde de aynı imanının olduğunu aklen göstermektedir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabâkat*'ında geçen Ebû Hureyre'den (r.a.) aktarılan bir rivayette Peygamber (s.a.v.) ; "Nesilden nesile, Âdem soyunun en hayırlısından gönderildim; ta ki içinde bulunduğum nesilden gönderilinceye kadar."⁴⁸ buyurmuştur. Bu beyanda Peygamber nesebinin 'hayırlı' oluşuna delâlet etmektedir. İsimlerini ve eserlerini zikrettiğimiz üzere ehl-i sünnet âlimlerin remz şahsiyetlerinin kahir ekseriyeti "*Resul-i Ekrem (s.a.v.) 'in*

43 İbn Sa'd - *Kitabü't-Tabâkati'l-Kebir*, çev. Heyet, c. 1, syf. ; İbn Kayyim - *Zâdu'l-Meâd*, syf. 35; Suruç, Salih - a.g.e, syf. 39 vd.; İbn Hişam - *es-Sire*, c. 1, syf. 164

44 İsra - 17/15

45 Tirmizî - 3069s

46 Beyhaki - *es-Sünenü'l-Kübra*, c. 7, syf. 190

47 Suyûti - *el-Hasâisu'l-Kübra*, c. 1, syf. 63-65

48 İbn Sa'd- *Kitabü't-Tabâkati'l-Kebir*, çev. Heyet, c. 1, syf. 6

anne ve babasının ehl-i necat, ehl-i cennet ve ehl-i iman olduğu"⁴⁹ hususunda ittifak etmişlerdir.

el-Fıkhu'l Ekber'deki problemin etkilediği âlimlerden Saçaklızâde ise hem İmam-ı Âzam'ın nüshasındaki ihtilaflı sözü kabul etmekte hem de ebeveyn-i resul konusunda Hanefî-Mâturîdî görüşün onların ehl-i necat oldukları yönünde olduğunu söylemektedir. O bu izahında Ebû Hanîfe'nin ifadesini mecazî manada kabul edip Firavun örneği ile müşahhaslaştırarak, Firavun Kur'an'ın da beyanıyla⁵⁰ Allah'ın varlığını tasdik ederek yani zahiren iman üzere fakat hakikatte küfür üzere ölmüştür. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'inebeveynleri ise zahiren küfür döneminde ölseler de hakikatte iman üzeredirler şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹

*"Şüphesiz biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin."*⁵² ayetinin nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayetlere cevaben ehl-i necat müdafaasında bulunan âlimler çeşitli itirazlar ve cevaplar getirmişlerdir. Öncelikle ilgili ayet ile alakalı nakledilen tek sebep-i nüzûl rivayeti bu değildir. Mukatil b. Süleyman'dan (ö. 150/767) gelen bir nakilde, Hz. Peygamber (s.a.v.) ; *"Şayet Allah (c.c.) Yahudilere baskınını indirmiş olsaydı mutlaka iman ederlerdi."* demişti. Bunun üzerine Allah, *"Cahim ashabından (onların*

49 Kevseri, Muhammed Zahid - a.g.e, syf. 169; Kandemir, Yaşar - *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 1, syf. 196 vd.; Nursi, Bediüzzaman Said - *Mektubat*, syf. 398; Suruç, Salih - *Kâinatın efendisi peygamberimizin hayatı*, syf. 90; Sivasî, Abdülehad Nuri - *Risale-i Te'dibe'l Mütemerridin*, syf. 6

50 Yunus - 10/90

51 Saçaklızâde - *Risale fi hakki vâlideyi'n-Nebi*, syf. 10-12; Kâtip Çelebi'de *Mizanü'l-Hakk* isimli eserinde Şeyh Bahaüddinzâde'nin de benzer bir değerlendirme içerisinde olduğunu nakletme ve onların zahiri alametleri dolayısıyla küfr-i hükmi durumunda oldukları kabulünde bulunduğunu nakletmektedir. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, çev. Süleyman Uludağ, syf. 74-75

52 Bakara - 119

ölümünden sonra nasıl olduklarını) sorma ayetini indirdi.”⁵³ naklide bu konuda göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan Kurtubî (ö. 671/1273) , ilgili ayetin tefsirinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ’in anne ve babasının diriltilip, iman ettiğini bildiren rivayetleriet-Tezkire eserinde mufassal bir şekilde ele aldığını da aktarmaktadır.⁵⁴

Ehl-i nâr başlığı altında ilgili ayetin: “*Keşke bir bilebilsem, babam ve annem ne yapıyorlar?*” şeklinde gelen ve daha önce temas edilen sebeb-i nüzûl rivayeti ile alakalı İmam Razi’nin akla uygun olmama tenkidi ise tersinden bir okuma ile ehl-i necat müdafaasının desteği olarak değerlendirilebilir. Çünkü peygamberin hakikaten böylesi netlik olan bir durumda bu soruyu sorması aklen makul değilken demek ki bu soruyu kabul eden kimseler nazarınca onların küffar olmaları konusunda net bir bilgi olmadığı düşünülebilir. Bununla birlikte Suyûtî, mezkûr rivayeti mürsel ve senedinin zayıf olduğu şeklinde bir kayıtlı işaretlemiştir.⁵⁵

Ayetin nüzûl sebebi ile alakalı bir diğer rivayet ise, Hz. Peygamber (s.a.v.) ’in anne ve babasından hangisinin daha evvel ahirete intikal ettiğini sorması üzerine bu ayetin indirildiğidir.⁵⁶

“Şüphesiz ki Allah’a ve Resulüne eziyet verenlere Allah hem dünyada hem de ahirette lanet etmiştir. Onlara aşağılayıcı bir azab hazırlamıştır.”⁵⁷ mealindeki ayetin anlamı çerçevesinde ebeveyn-i resulün cehennemlik olduğunu savunmanın peygamberi inciteceğine ve ilgili ayete muhatap kılabileceğine de dikkat çekilmiştir.⁵⁸ Mesela Ebû Bekr el-Arabî’ye, ‘Hz. Peygamber

53 Vahidi – *Esbab-ı Nüzûl*, syf. 32; Çetiner, Bedreddin – *a.g.e.*, c. 1, syf. 45

54 Kurtubî – *el-Camîu li Ahkâmî’l-Kur’an*, çev. Beşir Eryarsoy, c. 2, syf. 300

55 Suyûtî, Celaledin – *ed-Durru’l-Mensur*, c. 1, syf. 271

56 Kurtubî – *a.g.e.*, c. 2, syf. 300

57 Ahzab – 33/57

58 Ebû Hamid b. Merzuk – *Bera’atü’l-Eş’ariyyin*, syf. 228

(s.a.v.) 'in anne ve babası ehl-i nârdır' diye söyleyen kimsenin durumu sorulduğunda, o kimse melundur çünkü Allah (c.c.) : "Allah'ı ve Peygamberi'ni incitenlere, Allah, dünyada da ahirette de lanet eder."⁵⁹ buyurmuştur diyerek en büyük eziyetin bunu müdafaa etmek olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Osmanlı meşayihından Abdülehad Nuri Sivasî (ö. 1061/1651) *Risale-i Te'dibe'l-Mütemerriidîn* isimli eserinde zikri geçen birçok noktaya temas etmekle beraber, 'Bir kimsenin on vecih küfrünü iş'âr ve bir vecih imanını ihbar etse, imanda olduğu tercih edilir. Zira imanı ispatta faide çok, küfre hükmetmekte faide yoktur.' hassas tavrını delil olarak zikretmektedir.⁶¹

59 Ahzab – 33/57

60 Öge, Ali – a.ge, syf. 212

61 Abdülehad Nuri Sivasî - *Risale-i Te'dibe'l-Mütemerriidîn*, syf. 3

Sonuç

Şeyhu'l-İslam İbn Kemal risalesinde her ne kadar bu meselenin itikadî meselelerden bir bahis olmadığını beyan etmiş olsa da hem kendisinin ehl-i necat görüşünü kabul edilemez görmesi hem de Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inde bu meseleye temas etmesi ve bugüne değin itikad imamlarının pek çoğunun konuya uzak kalmayışı bu konunun itikadî yönünü aşikâr kılmaktadır. Nitekim bu konuda en yoğun mesaiyi harcayan İmam Celâleddin es-Suyûtî meselenin derinlemesine incelendiğinde kelâm, hadis, usûl-i fıkıh ve fıkıh olmak üzere dört temele dayandığını ifade etmiştir. Zahid el-Kevserî de bu meselenin kelâmî bir bahis olduğunu ve zannî deliller ile hüküm verilemeyeceği bağlamında ifadeler serdetmektedir. Meselenin İtikadî boyutuna dair müşkülün aşılabilmesinde rivayetlerin sıhhati büyük önem arz etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye gibi isimlerin itirazlarını hadislerin mevzû oluşuna bağlamaları bunun en somut delilidir. Suyûtî, İbn Kemâl, Kevserî vb. âlimlerin beyanları göstermiştir ki bu konu etrafında zikredilen hadislerin tümünü mevzû olarak görmek hatadır. Bu hadisler zayıf senetlerle de olsa Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e ulaşmaktadır. Öte yandan hayırlı bir nesepten gelişi, peygamber gönderilmeyen bir topluluğa azap edilmeyeceği vaadi, Hz. Peygamber'in incitilmemesi gibi diğer İslamî ölçülerin bu konudaki tamamlayıcılığı meselenin açıklığa kavuşmasında önemli esaslardır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet nazarında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in anne ve babasının akıbeti ile alakalı duruşu, telkini ve hassasiyeti müsellemler bir şekilde ortaya çıkmıştır ki; kahir ekseriyet delillerini de zikrederek onların ehl-i necat olduklarını kabul etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM



İSMET SIFATI

Giriş

Peygamberlik vazifesi Hak Teâlâ ile kulu buluşturan en yetkin kanal olduğu için Peygamberlerin özelliklerini tespit noktasında ihtiyatlılık en üst düzeyde olmuştur. Nübüvvetin imkânı, delilleri, hususiyetleri gibi başlıkların haricinde kendilerinin de beşer olmaları hasebiyle nebilerin insanî durumları da merak edilmiştir. Dikkat cezbeden bu konularından bir tanesi de hem beşeriyetini hem de nübüvvetini alakadar eden bir bahis olarak peygamberlerin günah işleyip işlemediğidir. Peygamberlik vasıflarından 'ismet' yani günah işlemekten muhafaza olunmuşluk⁶² halinin her peygamberde nübüvveti süresince mevcut olduğu noktasında -birkaç marjinal söylemi istisna edersek- ittifak bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) özelinde de bu yaklaşım aynı istikamettedir fakat bahsi geçen marjinal beyanlarla -ne yazık ki- onun da bilerek, iradî olarak günah işlediğini, işleyebileceğini iddia edenler olmuştur. Modern dönemin kadim birikim ile kesilen irtibatı neticesinde bugün de Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in günah işlediği, Allah (c.c.) 'un, günahı dolayısıyla uyarısına maruz kaldığı gibi ümmet-peygamber münasebetine uymayan yaklaşımlar serdedilmektedir. Bu yazıdan gaye Hz. Peygamber (s.a.v.) özelinde günah meselesinin tarihi serencamını bugünkü tezahürleri üzerinden aktarıp nihayetinde ehl-i sünnetin tavrını göstermektir.

İsmet Sıfatının Aklî ve Naklî Sübûtu

Peygamberlik makamında olan bütün enbiyanın aklî müşterek noktası, Cenab-ı Allah'ın kendilerine yüklediği ilahî vahyi mükellef olan kullara noksansız ve doğru bir şekilde iletmesi olacaktır. Bu aklî hakikati peygamberlerin varlığını kabul etmeyen zümreler dahi bir an için 'bir peygamber olsaydı nasıl olmalı idi?' سوالini kendi zaviyelerinden doğru kabul edip cevapladıklarında farklı bir cevap vermeleri muhal görünmektedir. Çünkü aksi bir imkânın kabulü o nebi ile kendi kelâmını muhataplarına tebliğ etmeyi takdir eden Hak Teâlâ'nın bunu layık-ı veçhile gerçekleştirmeye kadir olmadığını netice veren bir tenakuz doğurabilecektir.

Kelâm âlimleri nübüvvet hususunda sarf-ı kelâm ettikleri ilk günlerden beri işaretlenen tenakuza düşmemek için nübüvvet makamının vasıflarından 'ismet' sıfatını aklî ve naklî olarak izahlandırmaktadırlar. Bu hususta geniş bir literatürün mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Mutezili Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) *Kitabü İsmeti'l-Enbiya*, Şii Seyyid Şerif el-Murtaza'nın (ö. 436/1044) *Tenzihü'l-Enbiya* eseri ile Ehl-i sünnet mütekellimlerden Ebü'l-Hüseyin el-Beşâğârî'nin (ö. hicrî IV. ortaları) *Keşfü'l-Gavâmuz*, Fahreddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) *İsmet-i Enbiya'sı* ve çağdaşı Nureddin es-Sabunî'nin (ö. 580/1184) *el-Münteka min İsmetü'l-Enbiya* nâm eserleri ismet sıfatına tahsis edilmiş ilk ve önemli çalışmalar olarak anılabilir.⁶³

Peygamberlerin ismet vasfını haiz oluşunun delilleri üzerinde beyanda bulunan ulemânın bu beyanlarında ittifak ettikleri esaslar şunlardır:

63 Mütekellimlerin haricinde de ismet sıfatına tahsis edilmiş müstakil eserler kaleme alan âlimler olmuştur. Celaleddin es-Suyûtî'nin *Tenzihu'l-Enbiya an Tesfihi'l-Eğbiya* isimli eseri buna önemli bir misal olarak zikredilebilir.

1. Peygamberlerin günah işlemesi caiz olsaydı, onlara uymak aklen ve naklen vacip olduğundan, onlara günahlarda da uymak icap ederdi ki bu muhaldir.⁶⁴

2. 'Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker' hususundaki delillerden hareketle peygamberleri de uyarmak ve alıkoymak vacip olurdu ki bu tenakuz ve muhaldir.⁶⁵

3. Peygamberlerin yalan söyleme, gizleme, çarpıtma vb. şekilde günah işlemeleri mümkün görüldüğünde ilahî vahyin tamamından şüphe edilmesi söz konusu olur ki bu mümtendir.

4. Nebilerin günah işlemesi kabul edildiğinde '... Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun hakikatini araştırın.'⁶⁶ ayet-i kerimesine binaen peygamberleri reddetmek gerekirdi ki bu da mümtendir.⁶⁷

5. Peygamberlere tabi olmak hususundaki icma aynı zamanda onların masum oldukları hususundaki icmâ da sabit kılmaktadır. Günaha düşmeleri mümkün olsaydı böyle bir icmân vukuundan söz edilemezdi.⁶⁸

6. Allah'ın kulları üzerindeki en büyük nimeti peygamberliktir. Dolayısıyla bu nimete mazhar olan kimsenin günah işlemesi diğer insanlardan daha fazla bir kınanmay ve azabı hak ettirirdi.

64 Fahreddin er-Razi, *İsmet-i Enbiya*, çev. H. Fehmi Ulus, syf. 21; Durmuş Özbek, *Saduddin Taftazani ve Nübüvvet Görüşü*, syf. 143; Nureddin Sabunî, *el-Münteka*, thk. Mehmet Bulut, syf. 22; Vecihi Sönmez, *Şevkânî ve İtikadî Görüşleri*, syf. 332

65 Sadeddin Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. 2, syf. 194; Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, syf. 24; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 143; Nureddin Sabunî, *a.g.e.*, syf. 22; Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, 332

66 Hucurat, 49/6

67 Sadeddin Taftazani, *a.g.e.*, c. 2, syf. 193; Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, syf. 27; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 143; Nureddin Sabunî, *a.g.e.*, syf. ; Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, nşr. Ömer Türker, c. 3, syf. 491

68 Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, syf. 21; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 144; Nureddin Sabunî, *a.g.e.*, syf. 36

Bu ise muhaldir.⁶⁹ Nitekim Cenab-ı Hakkın; *'Ey peygamberlerin hanımları, sizlerden birisi hayâsızlık yapacak olursa, onun azabı iki kat olur.'*⁷⁰ ayeti peygamberlerin hanımlarının bile normal hanımlar gibi olmadığını aşikâr kılmaktadır.

7. Cenab-ı Hak, kendisine ve peygamberlerine uymayanları cehennem azabı ile korkutmuştur.⁷¹ Nebilerin günah işlemesi mümkün olsaydı onların korkutulması icap ederdi.

8. Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de; *'Şüphesiz onlar iyi işlerde yarışıyorlardı...'*⁷² buyurmuştur. Ayette geçen *'el-Hayrat'* kelimesi ve başka ayetlerde mevcut *'el-Mustafeyn'* ile *'el-Ahyar'* kelimeleri onların tüm fiillerindeki vaziyeti ifade eder.⁷³ Dolayısıyla bu delil de onların günahattan masum olduklarını gösterir.

9. Şeytanın yüce Allah'a; *'Senin kudretine and olsun ki, onlardan, sana içten bağlı olan kulların bir yana, hepsini azdıracağım.'*⁷⁴ dediği bildirilmektedir. Şeytanın azdıramayacağını bildirdiği istisna gruba en uygun kimselerin peygamberler olduğu muhakkaktır. Bu da onların günaha düşmeyeceğini aşikâr kılar.⁷⁵

10. Peygamberlerin meleklerden üstün olduğu hususundaki icmâ onların günahattan beri olduklarının delillerindendir.⁷⁶

Peygamberlerin büyük-küçük günah işlemeyecekleri hususunda dipnotlarda atf yaptığımız âlimlerin ittifak ettikleri bu delillerin

69 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 22; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 144; Nureddin Sabuni, *a.g.e.*, syf. 44; Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, 334

70 Ahzab, 33/30

71 Nisa, 4/14

72 Enbiya, 21/90

73 Sâd, 38/47

74 Sâd, 38/82-83

75 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 29; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 145; Nureddin Sabuni, *a.g.e.*, syf. 23

76 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 29; Durmuş Özbek, *a.g.e.*, syf. 145; Nureddin Sabuni, *a.g.e.*, syf. 23; Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, syf. 249

haricinde daha pek çok akli ve nakli delili ilgili eserlerde görmek mümkündür. Tüm bu ittifak noktalarına rağmen birçok müellifin eserinde peygamberlerin sadece büyük günahtan mı yoksa hem büyük hem küçük günahtan mı masum olduğunu kabulde ayrı ifadeler görülmektedir. Bu ihtilafın temel sebebi 'küçük günah' tarifindeki farklılıktır. Küçük günahın içerisine unutmama, dalgınlık, uyku hali gibi durumlarda gerçekleşen ve şeriatın zahirine aykırı görünen gayr-i iradi durumları dâhil edenler, peygamberlerin sadece büyük günahtan masum olduğunu beyan etmişlerdir. Zelle ile küçük günah arasında ayırımı giden ve gayr-i iradî halleri küçük günah olarak tarif etmeyen ulemâ ise peygamberlerin hem küçük hem de büyük günaha düşmekten uzak olduğunu beyan etmişlerdir.⁷⁷ Netice olarak aynı hakikatte buluşan bu beyanlarda ihtilafın lafzî olduğu aşîkârdır.

İsmet sıfatının peygamberlerde mevcudiyeti hususunda Ehl-i sünnetin icmâi olmakla beraber Mutezile⁷⁸, Şia⁷⁹ ve Selefi⁸⁰ ekolden isimlerin de aynı kabulde olduğunu zikretmemiz gerekir. İstisna olarak anılabilecek ehl-i bidat fırkalar Haricîyye, Haşeviyye ve Kerramîyye zümreleridir.⁸¹

Peygamberlerin ismet sıfatı ile muttasıf olmalarının ne zaman gerçekleştiği konusunda da bir ihtilaf mevcuttur. Bir kısım âlimlere göre enbiya doğumundan vefatına değin bu vasfı haizdir.⁸² Kahir ekseriyete göre ise bu koruma risalet ile

77 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içerisinde), syf. 55

78 Kadı Abdülcebbar – *el-Muğni*, c. 15, syf. 17-19; Hayyat – *el-İntisar*, syf. 71

79 Ebû'l-Hasan el-Eşari – *Makalatü'l-İslamiyyin*, syf. 73;

80 İbn Teymiyye – *Mecmuu'l-Fetava*, c. 4, syf. 268-269; Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, 333

81 Abdulkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, syf. 165; Muhammed Humeyyis – *İmam Ebû Hanife'nin İtikad Esasları*, syf. 440; Pezdevi, *Usûliddin*, syf. 255; Nureddin Sabuni, *a.g.e.*, syf. 22

82 Şerif Cürcanî, *a.g.e.*, c. 3, syf. 491; Yaşar Kandemir, *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. , syf. ; Ebû'l-Hasan el-Eşari, *a.g.e.*, syf. 73; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, syf. 194

buluştuğu vakit başlamaktadır.⁸³ İsmet-i Enbiya'ya dair yazılan eserler nebilerin günah işlemekten masum olduklarını aklî delilleri ile ele aldıkları gibi muhalif zümrelerin argümanlarında kullanılan ayetlere tek tek cevap vermesi dolayısıyla konulu tefsir şeklinde adlandırılabilir bir mahiyeti taşımaktadırlar.

Bazı âlimlerin ismet sıfatı bağlamındaki izahatlarında 'yalan' ile nübüvvet arasında hiçbir vesileyle kesişim olamayacağını şiddetle vurguladıkları fark edilmektedir. Bu vurgunun temel gayesi şerî beyana dair şüphenin önüne katî bir surette geçmektir. Lakin Bakillânî (ö.) gibi bazı âlimlerin, yalan ile diğer günahlar arasında bir ayırma gitmesi enbiyanın diğer günahları işlemesini mümkün gördüklerini vehmettirmektedir. Hâlbuki günah olmak açısından herhangi bir günaha düşmesi imkân dâhilinde görülen bir kimsenin seçili günahlara karşı özel korunmada olduğu beyanı makul görünmemektedir. Bununla beraber mezkûr zorluğu yok sayıp yalan için özel bir alan açıldığında bu defa yalanın sınırlarını tespit, gizleme, eksiltme, ilahî kelâmı anlamak için gerekli izah ve örnekliği gerçekleştirmeme gibi hallerin yalan kategorisine alınıp alınmayacağını açıklama zaruretinin oluşacağı muhakkaktır. Bu bütünlük de ayrı bir veçheden peygamberlerin hiçbir günaha iradî bir surette düşmelerinin muhal olduğunu aşikâr kılmaktadır.

Gayri iradî işlenen ve şeriatın zahirine uymayan 'zelle'lerin sınırı ile ilgili de beyanda bulunulmuş ve 'şerî sınırlarda' böylesi bir gayr-i iradî hatanın davukubulamayacağında icma edilmiştir.⁸⁴ Fahreddin er-Razî bu meseleyi dört ana başlıkta toplayarak vazih bir şekilde ifade etmiştir. Enbiyanın;

1. İtikadî bir esasta günaha düşmelerinin mümteni olduğu hususunda icma-ı ümmet bulunmaktadır.

83 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 21-22; Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. T. Hakan Alp, syf. 270; Pezdevî – *Usûlî'd-Din*, çev. Şerafettin Gölcük, syf. 255-256

84 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 20; Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, 333

2. İlahî buyruğu nakleder ve şeriâtı bildirirken günaha düşmelerinin muhal olduğunda da ittifak mevcuttur.

3. Kur'an-ı Kerim'de yer almayan şerî beyanlarda kasıtlı olarak günaha düşmelerinin imkânsız olduğunda da ittifak mevcuttur. Dil sürçmesi gibi halleri olabilir.

4. Dini bir tebliğ konusu olmayan beşerî hallerinde günaha düşmelerinin imkânı hususunda ise ittifak edilen, onların ancak zelleye düşebilecekleridir.⁸⁵

85 Fahreddin er-Razî, *a.g.e.*, syf. 19-20; Vecihi Sönmez, *a.g.e.*, 333

Sonuç

Âlimlerin ismet sıfatı hususunda ortaya koydukları tüm bu bilgiler ışığında bir hakikat ortaya çıkmaktadır ki; zahiren enbiyanın mâsiyetine yahud tenkidine alamet olarak görülen, düşünülen nasların doğru bir te'vili ve mahmil-i sahihi mevcuttur. Onlarla ilgili her düşünce bu çerçevede şekillenmeli, doğru te'villeri ve tefsirleri ile anlaşılmalıdır. Peygamberlerin ve Peygamberimiz (s.a.v.) 'in iradî bir fiil ile günaha yeltenme/ yönelme göstermeyeceği, gayr-i iradî olarak -zahiren- günah görülen fiillerin ise itikadî, şer-i tebliğ ve dini içtihat konularına taalluk etmeyeceği/edemeyeceği unutulmamalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM



İNTİHAR HADİSESİ

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'den rivayetler kanalıyla bize intikal eden her bilgi bizim için örneklik unsurları ihtivâ ettiği gibi âdeta imtihan unsurlarında ihtivâ etmektedir. Nitekim bize ulaşan her habere, onu rivayet olarak sıhhat eleğine tâbi tutmaksızın, tarihî gerçeklik ile uyuşturmaksızın, itikadî arka planını hesaba katmaksızın yani bütüncül bir yaklaşım göstermeksizin sahiplenmek kimi zaman Allah resûlü (s.a.v.) 'in mirasına sahip çıkmaktan ziyâde onu tahrip ve dolayısıyla tahrif etmeye sebebiyet verecektir/vermektedir. Bu çerçevede bir kimsenin -sıhhat tespitinden habersizce- mevzû bir haberi esas alması; amel, menâkıb vb. sahalarda hüsn-ü zan ile tolere edilebilirse de itikadî bir esası ihlal eden rivayetlere karşı böyle bir tolerans göstermek mümkün olamaz. Dolayısıyla Peygamber (s.a.v.) 'in özelinde onun sıfatlarını, hususiyetlerini ve Kur'an'ın bu bağlamdaki beyanlarını yok hükmüne düşürecek mevzû yahud zayıf rivayetlere, sıhhatli nakillere gösterilen sadakatten daha fazla sarılmak ya da bir takım sahih rivayetlerden dolayı yollarla böylesi yorumlar çıkarmak son derece tehlikeli bir mahiyet arz etmektedir.

Mevzuya bütün yönleriyle hâkim olmayanların bazı çıkarım ve değerlendirmelerden hareketle itikadî birtakım noktaları ihlal etme durumunda kaldıkları aktarımlardan bir tanesi de inkıta-ı vahiy sürecine dair 'intihar hadisesi' olarak bilinen vâkıadır. Hadis kaynakları ile siyer ve İslam tarihi eserlerinde geçen mezkûr hadisenin tarihî sübutu noktasında bazı fikir ayrılıkları

yaşanmakla beraber hadisenin sübutunu kabul edenlerde bu vâkıanın Peygamber (s.a.v.) 'e ait bir kusur olup olmadığı noktasında ciddi tartışmalar yaşamışlardır. Bu bölümde hadisenin tarihî sübutunu ele alacak ve Peygamber (s.a.v.) 'e bir kusur, ihlal yahûd günah olarak atfedilip edilemeyeceği eksenindeki görüşlerden aktarımlarla ehl-i sünnetin mezkûr vâkıa bağlamındaki tavrını aşikâr kılmaya çalışacağız.

İnkıtâ-ı Vahiy Süreci

Kaynak eserlere mürâcaat edildiğinde görüleceği üzere vahyin başlangıcından kısa bir süre sonra kesintiye uğradığı yönünde tarihçilerin, muhaddislerin ve müfessirlerin beyanları vardır. Kesinti süresinin uzunluğu ile alâkalı olarak çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Nüzûlün başladığı el-'Alak suresinin⁸⁶ ilk beş ayetinden sonra, el-Müddesir suresinin inzaline kadarki kesinti süresini belirtmeden aktaranlar⁸⁷ olduğu gibi bu sürenin üç sene⁸⁸, iki sene⁸⁹, üç ile kırk gün arası kadar kısa⁹⁰ yahud altı ay⁹¹ gibi farklı şekillerde aktaranlarda mevcuttur. Kahir ekseriyetle ilk vahiy sonrası inkıtân açıktan tebliğ memuriyetini yükleyen

86 İlk nazil olan ayetlerin el-'Alak suresinin ilk beş ayeti olduğunda ittifak bulunmaktadır. İtiraz ve ihtilafları tartışmak konumuz dışında kaldığından detaylı bilgi için bkz. Gözeler, Esra – *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, syf. 107

87 İbn Sa'd – *Kitâbü't-Tabâkâtı'l-Kebir*, çev. Heyet, II, syf. 184; İbn Kesir – *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, thk. Hanifi Akın, syf. 214

88 Hamidullah, Muhammed – *İslam Peygamberi*, I, syf. 83-84; Watt, W. Montgomery – *Haz. Muhammed Mekke'de*, syf. 77

89 İbn Acibe – *Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi, c. 10, syf. 412

90 Ezherî, Yusuf Ziyaeddin – *Vahiy ve Risalet*, syf. 137; Suruç, Salih – *Peygamberimizin Hayatı*, syf. 159; Özkavukçu, Şaban – *Hazret-i Peygamber'in Hayatı*, syf. 54; Mübarekfürî, Safiyyürrahman – *Ve İnneke Le 'Alâhulukın Azim*, çev. Mustafa Genç, I, syf. 76-77

91 Bûtî, Ramazan – *Fıkhu's-Sire*, syf. 81

el-Müddesir suresinin nüzûlüne kadar takriben üç sene kadar uzun sürdüğü kabul edilmektedir.

Tarihlendirmenin farklılığı noktasında rivayetlerin yetersizliği ve çeşitliliği temel saik olarak zikredilebilir lakin kırk gün ve daha kısa süreli inkıta beyanlarını, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in bu denli kısa bir sürede -daha sonra zikredilecek olan- şiddetli üzüntü hallerini yaşamasını makûl bulmayarak reddetmek katı bir delâlet arz etmemektedir. Nitekim vahiy tecrübesini ilk kez müşahade eden Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in bu tecrübesini tekrar arzulaması, teyid ihtiyacı hissetmesi gibi sebeplerle beklentiye girmesi ve inkıta sürecinde bu beklentinin gerçekleşmemesi kısa sürede de Peygamber (s.a.v.) 'in gönlünde şiddetli bir teessüre neden olması gayet muhtemeldir. Bununla beraber üç sene gibi uzun bir zaman zarfında Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in hiç vahiy almadığı düşüncesi onun bu süreçte üzüntüsünden dahi uzaklaşmasına ve yaşadığı tecrübeden yana da yanıldığına kanaat getirebileceği kadar uzun bir süredir.⁹² Hâlbuki rivayetlerden onun teessürünün taze olduğu ve inkıta süresince tazeliğini koruduğu için zaman zaman kendisini darlandırıcı hale geldiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın nüzûl sürecinde yine çeşitli dönemlerde gerçekleşen başka kısa süreli kesintiler de Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in bu gibi müddetlerde dahi ne kadar teessüre düştüğünü göstermesi açısından önemli birer veridir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) , vahyin akışı içerisindeki kesintilerde dahi üzüntüye ve sıkıntıya kapılmaktayken henüz ilk vahiy tecrübesinin peşine böylesi bir teessüre ve buhrana düşmesi aklen daha da mümkün ve makûl görülebilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in vahye dolayısıyla da nübüvvet mesuliyetine hazırlanması⁹³ gibi yorumlamalarla üç sene gibi

92 Esed, Muhammed – *Sahih-i Buhari İslamın İlk Yılları*, syf. 28

93 Berki, Ali Himmet & Kesioğlu, Osman – *Hz. Muhammed ve Hayatı*, syf. 67; Özkavukçu, Şaban – *a.g.e.*, syf. 55

uzun bir inkıta sürecini makbul addederek buna yönelmek de makul görünmemektedir. Nasslara dayalı bütüncül bir okuma ve yorum da bu kabulü geçersiz kılacaktır. Nitekim bu yaklaşımın bizi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvet öncesi dönemine yönelik aktarılan sahih rivayetlerin tamamını yok saymaya götürmesi gibi bir durumla karşı karşıya bırakacağı açıktır. Bilmekteyiz ki Hz. Peygamber (s.a.v.) , ilk vahiy tecrübesini kime anlattı ise hiçbir duyan bu tecrübeyi yadırgamayıp onun böylesi bir nimete hazır bir hâl üzere olduğunu teslim ederken, Peygamber (s.a.v.)'in bizzat kendisinin bu durumu tespitten uzak olduğunu düşünmek⁹⁴ hem naklen hem de aklen muhal görünmektedir. Misal olarak, ilk vahiy tecrübesini aktardığı Hz. Hatice (r.a.) ; *"Sen sila-i rahim yapan, doğru söyleyen ve emaneti koruyan bir insansın. Hiç şüphesiz senin ahlakın güzeldir."*⁹⁵ demek suretiyle onun böylesi bir nimete en yaraşır hâl üzere bulunduğunu kendisine ifade etmiştir.⁹⁶ Dolayısıyla el-Alak sûresinden sonra el-Müddesir sûresinin inzaline kadar geçen süre üç sene olsa dahi bu zaman zarfında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gayr-i metluv vahye muhatap olduğu anlaşılmaktadır.

Rivayetler Hakkında

Vahyin başlangıcını müteakip bu inkıta'ın daha önce de zikredildiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'de şiddetli bir teessüre sebep olduğu nakledilmektedir. Bu bağlamda İbn İshak'tan (ö. 151/768) intikal eden rivayete göre yaşadığı hâli tam ihata edemediği için yanlıgı ihtiyatlılığını da muhafaza tavrıyla, *"Kureyş halkının bana şâir yahudmecnun demesindense dağın tepesine çıkıp kendimi aşağıya atmayı*

94 Erul, Bünyamin – *Siret Tedkikleri*, syf. 33

95 İbn Sa'd – *a.ge.*, I, syf. 183

96 Mevdudî – *Siret-i Server-i Âlem*, syf. 681; Gazâli, Muhammed – *Fıkhü's-Sire*, çev. Resul Tosun, syf. 93; Berki, Ali Himmet & Kesioğlu, Osman – *a.ge.*, syf. 62

tercih ederim" demiş ve bu düşüncesini icraya da niyetlenmiştir.⁹⁷ Yine İbn Sa'd'ın, İbn Abbas (r.a.) kanalından aktardığı bir başka rivayette, Resulullah (s.a.v.) inkıta-i vahiy sürecinde üzüntüsünden bir defa Sebîr bir defada Hira dağından intihar etmek istemişti ve bu teşebbüslerinde Cibril (a.s.) Ona peygamberliğini ihtar etmişti.⁹⁸ Siyer kaynaklarında mevcut bu gibi rivayetleri senetli-senetsiz pek çok şekilde görmek mümkündür. Misal, Kadı İyâz (ö. 544/1149) *Şifa-i Şerif*'inde Ma'mer İbni Râşid'in (ö. 153/770) aktarımını, senet zikretmediği, rivayetin muttasıl yahud munkatı mı olduğunu tespit imkânı bırakmadığı için tenkid etmektedir.⁹⁹ İntihar düşüncesini ihtiva eden rivayetler İmam Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'lerinde¹⁰⁰, İmam Ahmed'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde ve Abdürrezzak'ın (ö. 211/826) *el-Müsannef*'inde de mevcuttur.¹⁰¹

Mevdudî'nin (ö. 1979) *Sîret-i Server-i Âlemisimli* eserinde ve *Tefhimu'l-Kur'an* tefsirinde İmam Zührî'den (ö. 124/742) naklettiği rivayet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dağa intihar kastıyla çıkmadığı fakat yaşadığı teessür sebebiyle bu fiil oradaykenne zaman hatırına gelse Cebrail (a.s.)'in kendisine göründüğünü yansıtmaktadır.¹⁰² İntiharı düşündürecek boyutlarda insanî reaksiyonların kendisinden sadır olması, Peygamber (s.a.v.)'in müşrik ve oryantalistlerin yansıtmaya çalıştığı şekilde yalancı yahud kurgucu olmadığının kesin bir delili olarak da zikredilmiştir.¹⁰³ Bu nokta üzerinde ciddiyetle düşünmeyi

97 İbn İshâk – *es-Sîre*, s. 120-121

98 İbn Sa'd – *a.ge.*, I, syf. 184

99 Kandemir, Yaşar – *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 2, syf. 546-547

100 Buhârî – *es-Sahih*, Ta'bir, I

101 Mevdudî – *Sîret-i Server-i Âlem*, çev. Ahmet Asrar, syf. 691

102 Bunu fiili bir icraat olarak aksettirmek, bu anlamı olgunlaştırmaya yönelik varyantı kullanmak da büyük bir hatadır. Erul, Bünyamin – *a.ge.*, syf. 33

103 Ebû Zeyd, Nasr Hamid – *Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında İlk Vahiy Tecrübesinin Değerlendirilmesi*, çev. M. Emin Maşalı, UÜİFD-1998, s. 7, syf. 684

gerektirecek bir husustur. Zira bu telakki mü'min bir kimsenin bu rivayetlerden hareketle hatalı bir düşünceye gitmesinin önünde de en güçlü ihtardır.

Kadı İyâz mezkûr rivayetleri tenkid etmekle beraber doğruluk ihtimaline yönelik ise, 'Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in intiharın yasak olduğu ile ilgili bir vahyin olmadığı bir dönemde böyle bir şey düşünmesi ona hata olarak nispet edilemez.' demektedir. İlgili rivayetlerin doğruluğu üzerine söylenebilecek en doğru beyan budur. Kelâmî olarak hüsn-kubuh bahsine taalluk eden yönüyle alakalı olarak ise malum olunduğu üzere henüz vahyin bulunmadığı şer-î meselelerde bir mesuliyetin olmadığı beyan edilmiştir.¹⁰⁴

Şii âlimler mezkûr rivayetleri ve bunları nakleden Ehl-i sünnet muhaddisleri ağır tenkitlere tabi tutmuşlardır. Böylesi problemlili hadisleri aktarmaları dolayısıyla Ehl-i sünnet ulemayı dini tahrif edenler olarak nitelendirmişlerdir. Şii pek çok âlime göre ilk vahiy sürecini anlatan rivayetlerin hemen her tarafı arızalıdır. Mesela 'Cebrail (a.s.) sıkarak oku'masını talep edip kendisini daralttığına, Hz. Muhammed (s.a.v.) de, Hz. Musa (a.s.) 'ın ölüm meleşine yaptığı gibi bir yumrukla onun gözünü çıkarıp darlıktan kurtulamaz mıydı?' demişlerdir.¹⁰⁵ Fakat

104 Cürcanî, Seyyid Şerif – *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Ömer Türker, c. 3, syf. 311; Adigüzel, Şükrü – *İlk Vahiy*, syf. 123

105 Hz. Musa (a.s.) 'ın ölüm meleşinin gözünü çıkarması Buharî'nin *es-Sahih*'inde geçen bir rivayettir. Buharî – *es-Sahih*, Cenaiz, 1274; Şii müellifler ve modernist araştırmacılar eserlerinde bu hadisi delil göstererek adeta, 'iki hadisten birini seçmekle mükellefsin birisi kesinlikle mevzûdur' demeye çalışmaktadırlar. (İsrar Ahmed Han – *Hadis Kriterlerin yeniden Tanımlanması*, syf. 81) Öncelikle bağlamları ve esbab-ı vürudları farklı hadis-i şerifleri aynı konuda birbirine çarpıştırmak ve tenakuz iddia etmek, hadislerin değil muhatabın kusurudur. Öte yandan müşkilü'l hadis bahsine malzeme olarak görülebilecek bu zahiri farklılık aslında bir tenakuz değildir. Dolayısıyla Cebrail (a.s.) 'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) 'i sığıttığı hadisi mevzû olmadığı gibi Hz. Musa (a.s.) ile Azrail (a.s.) arasındaki durumu bildiren hadiste mevzû değildir. Kapsamlı bir izah için bknz; Sarı, Necmi – *Hz. Musa'nın Ölüm Meleşinin Gözünü Çıkarması Hadisini Anlamaya Doğru*, Ümmü'l-Kura yay.

hemen ifade etmek gerekir ki hadislerle karşı tamamen akılcı tarzdaki bu yaklaşım doğru netice vermeyecektir. Öte taraftan Şia'nın kendi kaynaklarında imamet ve Hz. Ali (r.a.)'ın fazileti hususunda öyle mübalağalı rivayetler mevcuttur ki bunu akla arz etmeleri durumunda kendi kaynaklarının hemen hiçbirine itibar etmemeleri gerekecektir. Şia'nın bu tenkitlerinin kabul edilmesi mezkûr rivayetlerin Ehl-i sünnet kaynaklarında mevcut olmasıyla değil onların Ehl-i sünnet nazarınca doğru kabul edilmesi ve anlam delâletinin yukarıda işaret edildiği manaya geldiğinin belirtilmesi ile mümkün olabilirdi. Fakat görüldüğü üzere böylesi bir durum mevcut değildir.

İntihar düşüncesiyle ilgili en ciddi müşkül Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvet öncesi yaşadığı bildirilen birtakım haller ve gördüğü sadık rüyaları bir anda nasıl unutmuş olduğu, yok saydığı meselesidir.¹⁰⁶ İşin rivayetlerle çözülemeyen bu yönü ile ilgili pek çok tarihçi ve araştırmacı cevabı yalnızca Allah'ın bildiği bir hikmete havale edip tevakkuf etmişlerdir.¹⁰⁷ Risalet öncesi tecrübe ettiği bir takım haller ve sadık rüyalar belli bir hissiyat ve işaret oluştursa da bu vahye bizzat muhatap olmakla aynı kuvvette ve tesirde görülemez. Bütün insanların salih olduğuna inandıkları kişilerin nübüvvet iddiası karşısında mutmain olmak için onlardan mucize talep etmesi gibi peygamberler de kendi vahiy tecrübelerinin ilahî olduğundan mutmain olana kadar kısa bir an bu ruhî halleri yaşayabilirler. Nitekim Fahreddin er-Razi, İbrahim (a.s.)'ın Cenab-ı Hakk'ın ölülere nasıl dirilttiğini göstermesi talebine cevaben; '... yoksa inanmıyor musun?'¹⁰⁸ buyrulmasının te'villerinden biri olarak, İbrahim (a.s.)'ın bu talebinin kendisine vahyin yeni geldiği bir anda olabileceği

106 Uzun, Nihat – *Vahyin Başlangıcı ile İlgili Rivayetlere Şii ve Sünni Âlimlerin Yaklaşımları*, ÇÜİFD-2013, s. 1, syf. 90

107 Suruç, Salih – *a.g.e*, syf. 160

108 Bakara – 2/260

ve onunda peygamberliğini tanımak için mucize talebi ile böyle söylemiş olabileceğini zikretmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla böylesi bir talep beklentisinin Peygamberimiz (s.a.v.) 'de de olması ve mutmain olma sürecinde kendisini huzursuz hissetmesi gayet tabiidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde ve Peygamber (s.a.v.) 'in bazı hadislerinde müşriklerin kendisine 'mecnun' dediği¹¹⁰ ve kendisinin böyle anılmaktan korktuğu zikredilmektedir.

Ehl-i sünnet âlimler Şiilere karşı imamlarını ve onların aktardığı hadisleri müdafaa etmekle beraber yine kendi usûlümüz içinde bazı birtakım problemleri işaretlemişlerdir. Mesela Buhari'de geçen intihar rivayetinde 'bize ulaştığına göre' ifadesinin geçmesi rivayeti Zühri'nin mürseli yapmaktadır. Hâlbuki intihar düşüncesi sadece Peygamber (s.a.v.) 'in beyanı ile bilinebilecek bir mahiyettedir ve elimizde bunu destekleyecek merfû bir tarik mevcut değildir.¹¹¹

Şii kaynaklar vahyin ilk nüzulü ile ilgili rivayetlerin tümünü problemlili ilan ederken buna delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in korku duyması fakat Hz. Hatice (r.a.) 'in telkini ile rahatlamasını göstermektedirler.¹¹² Fakat peygamberlik makamı korkudan mahfuzluk yeri değildir. Nitekim Hz. Musa (a.s.) 'ın da asasının yılanı dönüşmesini müşahade ettiğinde korku duyduğu bizzat Kur'an ile sabittir.¹¹³

Şii müelliflerin İslam tarihi eserlerinde itiraf edilen ve kendileri açısından maruz kaldıkları en önemli problem, vahyin nüzulüne dair rivayetlerin sıhhat yönünden itibarsız olduğunu

109 Fahreddin er-Razi - *İsmet-i Enbiya*, syf. 73

110 Kalem - 68/51

111 Şirbini, Muhammed İsmail - *Raddü Şübühat Havle İsmeti'n-Nebiiyi'*, syf. 306 vd.

112 Pişvai, Mehdi - *Tarih-i İslam*, syf. 126

113 Taha - 20/19-21

beyan eden ilk kişinin Abdülhüseyin Şerefuddin Musevî (ö. 1377/1957) olmasıdır.¹¹⁴ Bunca masum imamın (!) fark edip ortaya koymadığı bu hakikati 14 asır sonra bir müellifin tespit etmesi nasıl açıklanabilir? Son olarak vahyin nüzulü esnasında korkmadığı ve hiçbir beşerî reaksiyon göstermediğini ispat için Şiî müfessirlerin hüccet olarak getirdiği “*Kalbi gördüğünü yalanlamadı*”¹¹⁵ ayetinin ise bu bağlamda kullanılması¹¹⁶ hiçbir şekilde münasebeti bulunmayan bariz bir çarpıtmadır. Nüzul tarihleri arasındaki farkın dahi bu ayetin mezkûr rivayetleri reddetmek için vahyolunduğu iddiasını geçersiz kılmaya yeteceği müsellemidir.

Oryantalistlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in peygamberliği kurguladığı, önceden buna hazır olduğu/hazırlandığı şeklindeki iftiralarına¹¹⁷ malzeme vermemek adına kendi sahih hadislerimizi inkâr etmemiz¹¹⁸ daha büyük bir ihanet olacaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in nübüvvet öncesi dönemine dair sahih tariklerle bize intikal eden pek çok bilgi mevcuttur ve elbette onun aktardığı bu bilgiler kendisinde de birtakım farkındalıklara ve hissî olgunluğa vesile olmuştur. Fakat bu farkındalık ve olgunluk müsteşriklerin batıl iddialarındaki gibi kurgu bir vahyi doğurmaya değil hakiki vahye muhatap olmayabir hazırlık cihetinden tedricî bir olgunluk sağlamıştır. Yoksa nübüvvet öncesi dönemde yaşadığı hâllerin ve gördüğü rüyaların hiçbir hikmeti olmadığını düşünmemiz icap edecektir ki bu kabul inkârdan daha masum bir yaklaşım değildir. Binaenaleyh vahye muhatap olmak işi o denli ağır bir mesuliyet ve hâldir ki Resulullah peygamberliğinin ilerleyen yıllarında dahi vahiy nazil olurken terler akıtmakta, vücudu

114 Pişvai, Mehdi – a.g.e., syf. 127 (4. Dipnot)

115 Necm - 53/11

116 Tabersî – *Mecmau'l-Beyan*, c. 10, syf. 384

117 Pişvai, Mehdi – a.g.e., syf. 126

118 Erul, Bünyamin – a.g.e., syf. 34

sabitlenmekte hatta bineğinin bile ağırlık hissinden yere çöktüğü nakledilmektedir.¹¹⁹ Öte yandan Peygamber (s.a.v.) 'in vahiy tecrübesine karşı hassasiyeti ömrünün her anında devam etmiş ve başka dönemlerde yaşanan inkıta hallerinde de Peygamber (s.a.v.) 'in yaşadığı derin teessür hâli kendisini hissettirmiştir.

İnkıta-ı vahyin yaşanmasının hikmeti ile ilgili olarak âlimlerimizin pek çok görüşü olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in nübüvvetin ağır yüküne hazırlık safhası olarak¹²⁰ değerlendirenler olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in de kul olması açısından imtihan duraklarından biri olarak görenlerde bulunmuştur. Kimilerine göre ise bu vahiy kesintisinin hikmeti, Peygamber (s.a.v.) 'in ilk vahiy tecrübesinde yaşadığı korku halini üzerinden atması ve korkudan arınmış olarak kalbinde ve zihninde bunun hazzını şiddetle arzulamasıdır.¹²¹ Mübarek el-Furî inkıta sonrası vahyin tam da bu hâlin yaşandığı, vahyin arzulandığı bir dönemde nazil olduğunu belirtmekte ve bu yaklaşımı desteklemektedir.¹²²

Fazlurrahman'a göre vahiy tam da oryantalistlerin ithamında olduğu gibi Peygamber (s.a.v.) 'in uzun tefekkür dönemlerinin neticesi olarak kalbinde oluşan bir ilhamdır. Oryantalistler de Kur'an'ın ilahî vahiy olmadığını iddia ederken hemen yakın bir ifadeyle onun Peygamber (s.a.v.) 'in tefekkür sürecinin tasarımı/kurgusu olduğunu beyan etmektedirler. Ramazan el-Bûtî'ye (ö. 2013) göre mezkûr intihar hadisesi vahyin uzun bir tefekkür döneminin sonunda gerçekleşen bir iç aydınlanma olduğunu iddia edenlere karşı en mucizevî cevaptır.¹²³

119 Buharî- *es-Sahih*, Bed'ul-Vahy, 1/25-26

120 İbn Hacer – *Fethu'l-Bâri*, c. 1, syf. 27

121 Ferid, Ahmed – *Fıkhü's-Sire*, syf. 87-88

122 Mübarek Furî – *er-Rahiku'l-Mahtum*, syf. 75

123 Bûtî, Ramazan – *a.g.e*, syf. 84

Sonuç

Rivayetler ekseninde ortaya çıkan genel çerçeve göstermektedir ki ilk vahiy tecrübesinin peşinden inkıta süreci yaşanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) her ne kadar sahih rivayetlerle bilindiği üzere nübüvvet öncesi bazı hadiseleri müşahade etmiş, rüyalar görmüşse de ilk vahiy tecrübesi beşerî sınırların tahmin ve ötesinde bir tecrübe olduğundan bu ilk tecrübeye karşı insanî bazı reaksiyonlar göstermiştir. Bunlardan bir tanesi de intihar düşüncesidir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu düşüncüyü zihninde oluşturan âmil, Yaraticıdan haber alma tecrübesinin insanî sınırlar içerisindeki anlaşılabilirliğinin ve kabulünün alelade bir kabul gibi gerçekleşmemesidir. İş bu zorluk yukarıda da zikredildiği üzere vahyin yirmi üç senelik inzal sürecinde devam etmiş hiçbir zaman sıradanlaşmamıştır. Her ne kadar sathî nazarla bakıldığında intihar düşüncesi bir zaafın alameti olarak görülüp Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilişkilendirilmesi muhaldir şeklinde düşünülse de bunu sadece bu bakışla sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Nitekim şer-i bir hükmün henüz nazil olmadığı dönemde peygamberler dâhil hiçbir kulun ilgili fiilinin günah olarak değerlendirilmediği/değerlendirilmeyeceği mütekellimlerin izahıyla açıklanmıştır. Bununla beraber bütün bu insanî reaksiyonların Hz. Peygamber (s.a.v.)'inde bir kul ve imtihanda olduğu hakikatiyle birlikte düşünüldüğünde anlaşılması mümkün hale gelecektir. Öte yandan bu rivayetlerde zikredildiği gibi ihtilaflar ve çeşitlilik mevcuttur. Bu çeşitlilik âlimler nezdinde de farklı izah ve kabullerin oluşmasına neden olmuştur.

Rivayetlerin bildirdiği sınırlar içerisinde şunu da ortaya koymak gerekmektedir ki bu zaten bilfiil tahakkuk etmiş bir olayın aktarımı değil, bil-kuvve olan bir anlık tasavvurun ifadelendirilmesidir ki bu hüsn-kubuh meselesine ancak fiili açıdan değil teorik zaviyeden konu olabilir ki bu bir nakisa değildir. Çünkü şer-î ölçülerde malum olunduğu üzere -ki intiharın bu rivayetlerin nakledildiği dönemde henüz haram olmadığını tekrar hatırlatalım- günahı düşünmek ile bilfiil yapma arasında mesuliyeti açısından büyük farklar mevcuttur. Günah olduğu bilinen bir fiilin düşüncesinden vazgeçip yapmamayı tercih etmek sevap kazandıran bir özelliğe dahi sahiptir. Bütün bu ölçülerin nihayetinde aşikâr olmaktadır ki bu vakıanın Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e yönelik bir kusur olması ve ismet sıfatına hâlel getirmesi söz konusu değildir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM



GARÂNİK HADİSESİ

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in hayatına taalluk eden itikadi meselelerin en spekülatif olanlarından bir tanesi şüphesiz 'Garânik' ismiyle bilinen hadisedir. Garânik ıstılahî bağlamında, ilahi vahyin beyanı esnasında şeytanın Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e etki ederek Cebrail (a.s.) 'ın bildirmediği bazı şeyleri insanlara aktarması şeklinde zikredilmektedir. Mezkûr hadisenin tahakkukuna delil olarak gösterilen rivayetlerin tafsiline girmeden önce genel çerçeve içerisinde bir peygamberin nübüvvet sahibi olarak ittifakkenmuttasıf olduğu emanet, sıdk ve ismet vasıflarının bu hadisenin tahakkuku konusunda peşin bir tenakuz oluşturmaya yettiği belirtilmelidir. Kur'an'ı Kerim'in pek çok ayetinde hem Peygamber (s.a.v.) 'in¹²⁴ hem de Kur'an'ın¹²⁵ ilahi koruma altında olduğunun açıkça beyan edilmesi Garânik hadisesi için istisnai bir durum kabulünü muhal duruma düşürmektedir.

Genel itikadî çerçeveye hâkim bir müminin dahi zihninde kabul görmeyecek bu hadise ne yazık ki tarihi süreçte bazı tefsir ve müstakil eserlerde zikredilmiş, hatta yakın dönemde ise bu rivayetlere adeta sıhhat zemini oluşturulmaya girişilmiştir. İtikad imamları başta olmak üzere âlimlerin kahir ekseriyeti böyle bir olayın vuku bulmadığını beyan ve müdafaa etmiş diğer bir grup ise tarihi bir hadise olarak vuku bulduğunu kabul etmişlerdir. Böylesi bir hadisenin gerçekleştiğini iddia edenlerde kendi

124 Necm - 53/3-4

125 Hicr - 15/9

içerisinde iki grup halindedir ki ilki bunun vuku bulmasının günah sebebi olmadığını ifade etmişler diğer daha da azınlık bir grup ise bunu Peygamber'in düştüğü bir günah olarak telakki etmişlerdir. Çalışmanın ana örgüsü ve gayesi de son grup olan ve garânik hadisesinin hem gerçekleştiğini hem de günah olduğunu iddia edenlerin savunusunun asılsızlığını ortaya koyarak ehl-i sünnetin bu hadise özelindeki itikadî tavrını aşikâr kılmaktır.

Rivayet Üzerine

Beyaz su kuşu, kuğu, turna; beyaz tenli genç ve güzel kız anlamlarındaki Gurnûk (*Gurnîk*) kelimesinin çoğulu¹²⁶ olan Garânik, müşriklerin İslam öncesi dönemde yöneldikleri putların büyüğü Lât, Uzzâ ve Menât'ı ulu kuşlar olarak görmelerine istinaden kullanılmaktadır.¹²⁷ İslam evvelinde melekleri Allah'ın kızları olarak gören Kureyşliler'in bu putları Allah katında muteber, kıymetli kızlara benzetmiş olmaları dolayısıyla bu kavramı kullanmış olabilecekleri de nakledilmiştir.¹²⁸

Mezkûr hadise ile ilgili bilgi veren kadim ulemâdan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) aktardığı bir rivayette, "Resûlullah (s.a.v.) kavminin kendisinden yüz çevirdiğini gördü; bir gün tek başına oturup, 'Keşke onları benden uzaklaştıracak bir şey bana nazil olmasa' dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) kavmine yaklaştı, onlar da O'na yaklaştılar. Bir gün Kâbe'nin etrafındaki topluluklardan birine oturdu ve onlara 'Necm' suresini okumaya başladı. Ta ki 'Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncüleri olan ötekini, Menât'ı?'¹²⁹ mealindeki ayete geldiğinde şeytan, 'Bunlar yüce ulu garânikdir, elbette onların şefaati umulur' sözlerini Peygamber (s.a.v.)'ın lisanına attı. Resûlullah

126 Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas - *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, syf. 101

127 Cerrahoğlu, İsmail - 'Garânik' maddesi, DİA, c. 13, syf. 361

128 Kutub, Seyyid - *Fizilâli'l-Kur'an*, c. 14, syf. 126-127

129 Necm - 53/19-20

(s.a.v.) onları söyledi. Sonra devam etti; sûreyi bitirdi ve secde etti. Kureyşliler de birlikte secde ettiler.

Kureyş, Resûlullah (s.a.v.) 'ın telaffuz ettiği sözlerden memnun oldu ve 'Biz, Allah'ın dirilttiğini, öldürdüğünü, yaratıp rızık verdiğini biliyorduk; ancak bu tanrılarımız O'nun yanında bize şefaathane olur. Eğer sen tanrılarımıza bir pay vereceksen biz de seninle beraberiz.' dediler. Onların bu sözleri Resûlullah (s.a.v.) 'a çok ağır geldi ve evinde oturmaya başladı. Akşam olunca Cebrail (a.s.) geldi. Resûlullah (s.a.v.) Necm suresini ona arz etti. Cebrail; 'Sana o iki kelimeyi getirdim mi?' dedi. Resûlullah (s.a.v.) , 'Allah'ın söylemediğini söyledim' dedi. Bunun üzerine Allah kendisine, 'Müşrikler sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnad etmen için seni, neredeyse sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan kabul edeceklerdi... Sonra kendin için bir yardımcı da bulamazsın'¹³⁰ mealindeki ayetleri vahyetti."¹³¹ şeklinde bir aktarımla rivayeti paylaşmaktadır. İbn Sa'd mezkûr rivayetleri eserine taşıma, aktarma konusunda yalnız değildir. Müttekaddim dönem pek çok âlimin eserinde ilgili rivayetlerle karşılaşmak mümkündür. Ebubekir Sifil hocanın tespiti ile "Bu noktaya yoğunlaştığımız zaman, karşımıza isnad fenomeninin ilk dönem uleması tarafından hangi telakki ile algılanıp uygulandığı, bir diğer değişle isnad müessesine yüklenen fonksiyon çıkmaktadır."¹³²

İsnad müessesesi kendi iç işleyişinde çeşitli hassasiyetlere göre icra görmüş ve bir kısım âlimler bu müesseseyi sahih rivayetleri aktarmak ve tespit için kullanırken bir kısım âlimler ise rivayet bakiyesini herhangi bir sıhhat eleğine tabi tutmak yerine sahih olsun olmasın onları senediyle geleceğe taşımak maksadıyla kullanmışlardır. Abdulfettah Ebû Gudde (ö. 1997) , Abdulhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1887) *el-Ecvibetu'l-Fadılaisimli* eserine

130 İsra - 17/73-75

131 İbn Sa'd - *Kitabü't-Tabâkati'l-Kebir*, çev. Heyet, c. 1, syf. 192-193

132 Sifil, Ebubekir - *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi*, c. 2, syf. 38-39

yaptığı tahkikte İbnu's-Salah'ın (ö. 643/1245) 'mütekaddimin dönemde birçok muhaddis, müfessir ve tarihçi, kullanılıp kullanılmayacağına bakmadan her sahabeden gelen rivayeti eserlerine almaktaydılar, isnadı tam olarak verdikleri için sıhhat derecesi zayıf dahi hatta mevzu dahi olsa eserlerine aktarmakta bir mahzur görmemekteydiler' dediğini bildirir.¹³³ Hatta Muhibuddin el-Hatîb'in (ö. 1974) zayıf rivayetlere eserlerinde yer veren âlimlerin durumunu; işe yarasın yaramasın her şeyin bir kıymeti olmasından dolayı eline ulaşan her delili toplayan savcının durumuna benzettiği nakledilmiştir. Aynı zamanda el-Hatîb bu âlimlerdeki hassasiyetin, zayıf olduğu için ihmal edilip rivayet edilmeyerek velev ki bir açıdan da olsa ilimden bir şeylerin kaybolup gitmesinden korkmalarından kaynaklandığını da ifade etmiştir.¹³⁴

Üzerinde durduğumuz nokta ile ilgili son olarak İmam Zahid el-Kevserî (ö. 1952) merhumun, "Birçok müfessirin, Kur'an'ın bazı haberlerini açıklamakta kimi açılardan faydalı olur düşüncesiyle Yahudilerden (İsrailiyat) ve başkalarından tevarüs edilen kendi dönemlerine ait bilgilere yer verdiklerini görüyoruz. Bunu yaparken söz konusu bilgilerin elekten geçirilmesi işlemini kendilerinden sonraki tenkitçilere bırakmışlar ve Kur'an'ın mücmel olarak zikrettiği bir kısım haberlerin açıklanmasında faydası olabileceği ihtimaliyle bunları gelecek nesillere ulaştırmak için titiz davranmışlardır. Yoksa onların amacı bu rivayetlerin Müslümanlar nazarında sahih olduklarına inanılan ve herhangi bir ayıklamaya tabi tutulmaksızın, taşıdıkları illetlere rağmen kabul edilen birer hakikat olarak görülmesini sağlamak

133 Leknevi, Abdulhay – *el-Ecvibetu'l-Fadıla*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. Harun Reşit Demirel, syf. 75-76

134 Leknevi, Abdulhay – *a.g.e*, syf. 76

değildir."¹³⁵ şeklindeki beyanını hatırlatmak yeterli olacaktır.¹³⁶ Dolayısıyla ilk dönem tefsir ve tarih eserlerinde tahrir edilmemiş zayıf rivayetlerin mevcudiyetini bu gözle değerlendirmek ve o eserlerde bulunan her rivayeti aktaranlarının kabulü olarak nitelemek doğru olmayacaktır.¹³⁷

İbn Sa'd'ın eserinden nakledildiği gibi bize ulaşan ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Cebrail (a.s.)'in bildirmediği bir eklemeyi şeytanın telkini ile okuduğuna dair herhangi bir rivayet sahih hadislerin toplandığı eserlerde ve sıhhat zaafı taşımaksızın herhangi bir senet yoluyla bize intikal etmiş değildir.¹³⁸ Hem senet hem de metin açısından problemlili bu rivayet bütün peygamberlerin temel vurgusu olan tevhid ilkesi ile tenakuz oluşturmaktadır. Nitekim Cenab-ı Hakk, "*Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız, cehennemden yakıtıdır. Oraya gireceksiniz. Eğer bunlar tanrı olsaydı, oraya girmezdi. Hepsi orada temelli kalacaklardır.*"¹³⁹ mealindeki ayet ve yakın anlamdaki başka ayetler¹⁴⁰ ile böylesi bir anlayışın muhal olduğunu ilan etmiştir.¹⁴¹

135 Kevserî, Zahid – *Makâlâtü'l-Kevseri-1*, çev. Ebûbekir Sifil, syf. 195

136 Rivayet aktarımının bazı problemlere gebe olabileceğini fark eden Yahya İbn Ma'in gibi bazı âlimler bu konuda çok önemli bir ölçü olarak, "*Yazarken topladığını (duyduğunu her şeyi yaz) , rivayet ederken araştır (rivayet ettiğin hadisin sıhhatini tetkik et) .*" kaidesini ilim erbabına tavsiye etmişlerdir. Abdulfettah Ebû Gude – *Kıymetü'l-Zemen İnde'l-Ulemâ*, syf. 36

137 Taberî'nin bu bağlamdaki ifadeleri de eserlerinde böylesi rivayetlere yer veren bir âlimin dilinden aktarım olması hasebiyle çok önemlidir; "*Geçip giden şeylerin bazılarını naklettiğimiz haberlerin bir kısmını hakka ve gerçeğe aykırı bulup inkâr edenler ve çirkin sayanlar bulunursa bilsinler ki bu haberler tarafımızdan uydurulmadı, ravilerce bize nakledildi. O haberler bize nasıl nakledildiyse biz de o şekilde kitabımıza aldık.*" Yani adeta biz kitabımıza almakla bunlara garantör olmuyoruz bir hata ve yanlış varsa onun adresini de gösterecek surette naklediyoruz demiş olmaktadır. Taberî – *Tarih*, c. 1, syf. 11

138 Öz, Şaban – *Mevzû haberlerin tarihi değeri*, syf. 96

139 Enbiya – 21/98-99

140 Enbiya – 21/66-67

141 Hüseyinî, Hüseyin – *Risale fi Şerhi Tilke'l-Garânikî'l-Ülâ*, Süleymaniye ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi böl., no-2019, 2/a

Rivayeti mevzû olarak nitelendirmeyen azınlık grubun bu nakli te'vile tabi tutmak gerektiği ve bu sözün Hz. İbrahim (a.s.)'ın putlarla olan kıssasında geçen "*Hayır, onu, bu büyükleri yaptı.*"¹⁴² mealindeki ayette olduğu gibi alay maksatlı söylendiği savunusu ise rivayetin kalan kısımları ile açık bir çelişki oluşturmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) alay maksatlı söylediği sözden dolayı üzüntü duymaz ve öyle olsa müşriklere de muhakkak bu durumu hissettirecek bir hâl ile aksettirirdi.

Garânik rivayetlerinin kabulü sadece Peygamber (s.a.v.) özelinde bir müşkül doğurmamakta aynı zamanda Kur'an-ı Kerim ve Allah (c.c.) hakkında itikadî kabullerimizi ihlal eden manalara yol açmaktadır. Mesela, "*O, kendiliğinden konuşmaz. O'nun konuşması ancak bildirilen bir vahiy ile dir.*"¹⁴³ mealindeki ayetin sübûtuna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ilahi vahiyde olmayan bölümler eklediğini kabul etmek, Allah'ı -haşa- yalancı ve Kur'an-ı Kerimi de tutarsız, güvenilmez görme afetine sebep olacaktır.

Şeytanın böylesi bir tesir kuvvetinin bulunup bulunmadığı da meselenin anlaşılmasında önemlidir. "*Kullarım üzerinde senin bir nüfuzun olamaz.*"¹⁴⁴ ve "*Aslında sizi zorlayacak gücüm yoktu sadece sizi çağırdım.*"¹⁴⁵ mealindeki ayetler işte bu noktada şeytanın böyle fiilî bir tesirden uzak kılındığını hatırlatmaktadır.¹⁴⁶

Garânik hakkındaki asılsız rivayetleri Kur'an'ın iç örgüsünde bir muhakemeye tabi tutmak dahi onun asılsızlığını aşikâr etmeye yetecektir. Nitekim "*Gördünüz mü o Lât ve Uzâ'yı ve*

142 Enbiya - 21/63

143 Necm - 53/3-4

144 Hicr - 15/42

145 İbrahim - 14/22

146 Özel, Mustafa - Garânik Risalesi - Metin ve Tercümesi, DEÜİFD-2004, s. 19, syf. 160

üçüncüleri olan ötekini, Menât'ı?"¹⁴⁷ mealindeki ayeti kerimeden sonra 'onlar ulu garânikdir, şüphesiz şefaatleri umulur' beyanında akabinde "Onlar, sizin ve babalarınızın, kendilerine verdiği boş isimlerden başkası değildir. Allah, onlara ait hiçbir delil, yetki indirmemiştir. Onlara tapanlar ancak bir zanna, bir de canlarının istediğine uyuyorlar. Hâlbuki onlara Rablerinden doğru yol rehberi gelmiştir."¹⁴⁸ mealindeki ayetin gelmesi hem Kur'an'ın iç tutarlılığına hem rivayetlerde aktarılan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in temennisine hem de Kur'an'ın fesahat ve belâgatine uygun düşmediği açık bir şekilde görülmektedir.

Öte yandan bu asılsız rivayetleri kabul edenler, ilişki kurdukları ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in üzüntüsüne Cenab-ı Hakk'ın teselli mahiyetinde gördükleri, "Biz senden evvel hiçbir resûl ve nebi göndermedik ki o, bir şey temenni ettiği zaman, onun emeline şeytan bir vesvese atmış olmasın. Fakat Allah, şeytanın atacağı şeyi derhal giderir, sonra da Allah kendi ayetlerini sağlamlaştıır. Allah hakkıyla bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir."¹⁴⁹ mealindeki ayetle arasındaki nüzûl zamanı açısından bulunan uzun farkın hikmetini izahlandıramamaktadırlar. İlk dirayet tefsirinin sahibi olarak kabul edilen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) garânik rivayetlerinin asılsızlığına dair ilk beyanı serdedenlerdendir. O, *Te'vilatü'l-Kur'an*'ında, "Şeytan bucümleleri, -hâşâ- Hz. Peygamber'e değil, şimdi bu zındık heriflere söyletiyor. Hakiki bir dini terbiye görmeyen masum zihinleri şüpheye düşürüyor. Resûlullah (s.a.v.) bu tür rivayetlerden berî ve münezzehtir."¹⁵⁰ ifadeleri ile bu uydurma hadisenin Peygamber (s.a.v.)'e taallukunun hiçbir akl-ı selim sahibi tarafından kabul edilemez olduğunu ortaya koyuyor.

147 Necm – 53/20

148 Necm – 53/23

149 Hacc – 22/52

150 Akseki, Ahmed Hamdi – *Efendimize Atılan En Çirkin İftira Garânik Safsatası*, syf.

Kur'an'da garânik gibi mesnedsiz bir olayın ilişkilendirilmeye çalışıldığı ayetler ve müfessirlerin kahir ekseriyetinin rivayetlerin asılsızlığı yönündeki izahı hakikatin sübûtu için yeterli olmasına rağmen Kur'an'ın birde müşriklerin böyle asılsız rivayetleri ve vahyin tebliğini sabote etmeye yönelik girişimlerini haber veren; *"Kâfirler dediler ki, bu Kur'an'ı dinlemeyin ve onun okunması sırasında gürültü yapın belki bastırırsınız."*¹⁵¹ve *"Onlar (akıllarınca) , sana vahyettiğimizden başkasını uydurup bize atfedip iftira edesin diye seni fitneye düşürecekler, kendilerine candan dost edinecekler."*¹⁵²mealindeki ihtar ihtiva eden ayetler Cenab-ı Hakk'ın, mü'minlerin kalbini şüpheyi meyletmekten muhafaza için inzal buyurduğu bir rahmet tecellisi olarak karşımızdadır.¹⁵³ Tarihi nakillerde ayetlerin işaret ettiği bu girişimin örneklerini aktarmaktadır. Garânik olayı da böyle bir olayın mahsulü olmaktan başka bir kıymet ifade edemez. Elmalılı (ö. 1942) merhum tefsirinde aynı noktada yoğunlaşmakta ve bu beyitin daha önce müşrikler tarafından zikredildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁴ Nitekim müşriklerin içerisinde Nadr b. Hâris¹⁵⁵ isimli birisinin Necm suresinin tebliği esnasında garânik beytini okuduğu da nakledilmektedir.¹⁵⁶

İmam Taberî'nin (ö. 310/923) ,tefsirinde İbn Sa'd'dan farklı olarak naklettiği bir başka rivayette, Hz. Peygamber (s.a.v.) ,şirki zemmeden ayetleri tebliği sonrasında kavmiyle arasının açılmasına üzülmüş, sevgi duyduğu hemşehrilerini kendisine

151 Fussilet – 41/26

152 İsra – 17/73

153 Hizmetli, Sabri – *Garânik Meselesi Üzerine*, İslamî Araştırmalar dergisi-1989, s. 2, syf. 43

154 Yazır, Elmalılı Hamdi – *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 7, syf. 342

155 Kureyş zenginlerinden olan bu zât, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in başta gelen düşmanlarından. Hayatı hakkında yüzeysel bir bilgiye erişen herkes onun böylesi işler yapmasını gayet makul görecektir. Aycan, İrfan – *'Nadr b. Haris' maddesi*, DİA, c. 32, syf. 281-282

156 Köksal, M. Asım – *İslam Tarihi*, syf. 287

yaklaştıracak ve küskünlüğü ortadan kaldıracak bazı ayetlerin gelmesini arzu etmiş ve bunun üzerine Necm suresi nâzil olmuştur.¹⁵⁷ Taberî'nin zikrettiği bir başka rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken putların adının geçtiği bölümü okudu ve müşrikler bu kısmı duyarak 'Peygamber ilahlarımızı hayırla anıyor' diyerek ona yaklaştığını, peygamberin şeytanın telkiniyle garânik beytini de zikrettiğini aktarmıştır.¹⁵⁸

Muhaddislerin Görüşü

Tarihi olarak mezkûr rivayetlerin asılsızlığına dair ilk beyan muhaddis ve mütekellim İbn İshak İbn Huzeyme (ö. 311/924) 'den nakledilmektedir. O ilgili nakillerle alakalı "Bu kıssa zındıklar tarafından uydurulmuştur." demiştir.¹⁵⁹ Bununla beraber sahih hadis kaynaklarında mezkûr hadisenin bazı kısımları mevcut olmakla beraber bu kaynaklarda 'garânik' kelimesi hiçbir şekilde zikredilmemektedir. Mesela Buharî de *Sahih*'inde Necm sûresinin okunmasının ardından secde ayetinden dolayı yapılan secdeye herkesin iştirakinden bahseder lakin garânik kelimesini veya herhangi bir ima dahi zikretmez.¹⁶⁰ Dolayısıyla böylesi hassas ayrımları göz ardı ederek muteber kaynaklarda da bu kıssanın zikredildiğini söylemek¹⁶¹ hilaf-ı hakikat bir beyandır. Bununla beraber muhaddisler ilgili rivayetlerle ilişkin tahrir faaliyetinde bu rivayetlerin zayıf olduğunda mutabık olmuş, ravilerinin ta'n edildiğini ve metinlerinde ızdırabını beyan etmişlerdir. İbn Sa'd'ın ve Taberî'nin rivayetlerinin ortak

157 Taberî – *Câmi'ul-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*,

158 Taberî – *a.g.e*,

159 Akseki, Ahmed Hamdi – *a.g.e*, syf. 67

160 Buhari – *Tefsir*, 53/4, nr. 4862; Müslim – *Mesâcid*, 105, nr. 576

161 Gül, Ali Rıza – *Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği*, ÇÜİFD-2014, s. 2, syf. 5

kanalını teşkil eden Muhammed b. Ömer el-Vakîdî (ö. 207/823), meçhul ravilerden münker hadisler aldığı için muhaddisler tarafından çeşitli eleştirilerin haklı odağı olmuştur.¹⁶² Vâkîdî ise bu rivayetleri İbn-i Kelbî'den (ö. 146/763) nakletmiştir ki onun muhaddisler nezdindeki ta'n'ı Vâkîdî'den de ağırdır. Nitekim Nesâî (ö. 303/915) ve Hammad b. Seleme (ö. 167/784) gibi otoriteler onun sika olmadığını beyan ederken, Nesâî ondan rivayet alınamayacağını, İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise masalcı olarak nitelendirdiği ve asılsız rivayetleri dercettiği için Kelbî'nin tefsirine bakmak dahi caiz değil demiştir.¹⁶³

Hadiseyi bildiren rivayetlerin hiçbir kanalı sahih bir senet ile muttasıl şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşmamaktadır.¹⁶⁴ Bu konuda en olumsuz tavrı gösteren İbn Hacer (ö. 852/1449) de bütün rivayetlerin mürsel olduğunu teslim etmektedir.¹⁶⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) garânik rivayetleri bağlamındaki aktarımlar mürsel olsa dahi hadisenin sübûtu noktasında yeterli olduğu düşüncesindedir.¹⁶⁶ Lakin bu rivayetler metin yönünden yirmi beşe yakın farklı lafızla gelmektedir ve bu lafızların hiçbirisi *Kütüb-ü Sitte*'de bulunmamaktadır.¹⁶⁷ Muteber hadis kaynaklarında bu hadise ile ilişkilendirilen hadisler mevcutsa da onların hiçbirisinde bu lafızlar ve garânik kelimesi geçmez.¹⁶⁸ Onlardan sonra gelen muhaddis ve siyerciler de bu konudaki

162 Fayda, Mustafa – 'Vakîdî' maddesi, DİA, c. 42, syf. 473

163 Cerrahoğlu, İsmail – 'Kelbî, Muhammed b. Sâib' maddesi, DİA, c. 25, syf. Syf. 206

164 Rizkullah, Mehdi – *es-Sire en-Nebeviyye*, syf. 199; Kutub, Seyyid – *a.ge*, c. 10, syf. 256

165

166 Okumuş, Bünyamin – *Garânik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)*, KADER-2010, s. 1, syf. 241

167 Kandemir, Yaşar – *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 3, syf. 29; Pehlivan, Mehmet – *Garânik Meselesi*, (AÜSBE-2000, yüksek lisans tezi), syf. 24-25

168 Buharî – Tefsir, 53/4, nr. 4862; Müslim – Mesâcid, 105, nr. 576

rivayetlerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilişkilendirilmesinin asılsızlığı konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Mesela İmam Nevevî (ö. 676/1277) ,*"Bunlarda ne nakil cihetinden, ne de akıl cihetinden sahih bir şey yoktur."*¹⁶⁹ demiştir. Şifa-i Şerif sahibi de mezkûr rivayetlerle alakalı temas edilen bütün eksiklikleri belirtmiş ve *"Böyle bir olayın meydana gelmesini hem akıl kabul etmez hem de örf ve âdetle bağdaşmaz."*¹⁷⁰ demiştir. Son dönem Osmanlı muhaddislerinden Yusuf Ziyaeddin Ezherî *Tarih-i Kur'an*'ında meseleyi ele alırken zikrettiği rivayeti Hz. Ali (r.a.) vasıtasıyla İbn Abbas'tan aktaran İbni Ebî Salih tarikinde gizli inkıtânın mevcut olduğunu ve bu sebeple dahi rivayetin sıhhat taşımadığını beyan eder.¹⁷¹

Hadis otoritelerinin sahih dediği hatta pek çoğunun tevatür derecesinde olduğunu ifade ettiği nüzü'l-i İsa (a.s.) ve inşakak-ı kamer gibi hadisleri bir çırpıda yok sayan bazı araştırmacılar ne hikmetse bu defa hemen bütün muhaddislerin zayıf olduğunda müttefik olduğu bir rivayeti sahih kabul ederek temize çıkartmaya çalışmaktadırlar.¹⁷² Mesela, Fazlurrahman (ö. 1988) garânik hadisesini kabul etmekte ve bu kabulünü ikna için kendi menheci olan tarihselci öznel yaklaşımla oluşturduğu kurgu-tarih içerisine rivayetleri yerleştirmektedir.¹⁷³ Ona göre bu garânik beyiti Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından iradî veyahud gayr-i iradî söylenmiş değil bizzat Cenab-ı Hak tarafından vahyedilmiştir.¹⁷⁴ İddiasını destek mahiyetinde ise Hz. Peygamber (s.a.v.) 'inde beşer olması, şeytanın taarruzundan muaf olmaması gibi retorik

169 Berki, Ali Himmet & Keskioglu, Osman – *Hız. Muhammed ve Hayatı*, syf. 115

170 Kandemir, Yaşar – *a.g.e*, c. 3, syf. 32

171 Ezherî, Yusuf Ziyaeddin – *Tarih-i Kur'an*, Medeniyet Mecmuası, 1940, s. 1, tefrika 9

172 Ünsal, Hadiye – *Mekkî Surelerin Tahlili*, syf. 216 vd.; Rahman, Fazlur – *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, syf. 34-35; Gül, Ali Rıza – *a.g.m*, syf. 5 vd.

173 Rahman, Fazlur – *Ana konularıyla Kur'an*, syf. 192-193

174 Sifil, Ebûbekir – *a.g.e*, c. 2, syf. 33-34

ifadeler serdetmektedir.¹⁷⁵ Nübüvvet makamının gerektirdiği sıfatları tanıma ve bunları kabul etme zarureti idrak edememiş herkes sadece rivayet meraklılığından hareketle hatalı neticeler çıkarabilir fakat İslam'ın bütünlüğünü ihlal etmeden ve Peygamber (s.a.v.)'in ismet, sıdk ve emanet sıfatlarını yok saymadan böylesi rivayetleri makul görmek muhaldir.¹⁷⁶

Mütekellimlerin Görüşü

Mütekellim âlimlerin eserlerinde bu konuya atıfta bulunmaları da meselenin bütüncül görünümü ve itikadî zaviyeden kabul edilip-edilmezliğini göstermesi açısından hayati verilerdir. Misal, Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) , *Mefatihü'l-Gaybisimli* tefsirinde bu mevzuya uzun bir reddiye yazmıştır. O, *"Biz senden evvel hiçbir resûl, hiçbir nebi göndermedik ki o, bir şey arzu ettiği zaman şeytan, onun dileği hakkında bir fitne atmış olmasın."*¹⁷⁷ mealindeki ayetin izahında 'temenni' kelimesinin 'Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, kavminin kendinden uzaklaşmasını müşahade edince Allah'tan kavmi ile kendisini yakınlaştıracak şeyler gelmesi' olarak ifadelendirmektedir. O bu temenniye tek başına değerlendirdiğinde Peygamber (s.a.v.)'in, muhataplarının iman etmesi noktasındaki arzusuna bağlamakta ve makul görmektedir. Nitekim Aksekili'nin reddiyesinden sonra hatasını fark ederek rivayetlerin asılsızlığını kabul eden Hoca Rasim Efendi (ö. 1939) de aynı noktayı işaret ederek *"Herkesin iman etmesini temenni etmek zelle değil, aksine bir fazilettir."* şeklinde bir itiraf ile hakikati teslim etmiştir.¹⁷⁸ Razî daha sonra bu temenninin

175 Rahman, Fazlur – *İslamî Yenilenme*, syf. 43; Azimli, Mehmet – *Siyeri Farklı Okumak*, syf. 143

176 Ebû'l-Leys es-Semerkandî – *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 4, syf. 255

177 Hacc – 22/52

178 Akseki, Ahmed Hamdi – *a.g.e*, syf. 69-70

garânik safsatası ile ilişkilendirilmesine itiraz ederek Kur'an bütünlüğü içerisinde böyle bir kabulün mümkün olamayacağına çeşitli ayetlerden¹⁷⁹ ve sünnetten deliller getirir.¹⁸⁰ Aklı deliller noktasında ise mütekellim yönünün kuvvetini göstererek tabiri caizse reddedilemez izahlarda bulunur. Kendi kıymetlendirmesi ile *"Bu hususta yapılan izahların en kuvvetlisi olan bu açıklamaya göre şayet biz, bunun olabileceğini söylemiş olsaydık, o zaman O'nun şeriatına dair güven ortadan kalkar ve biz, her bir hüküm ve kanun hususunda böyle bir ihtimalin geçerli olabileceğini tecviz etmiş olurduk."* der.¹⁸¹ Yakın dönem kelimcilerinden İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da hem siyer eserinde hem de Aksekili'nin eserine yazdığı takrizde bu meselenin itikadî açıdan kabul edilemezliğini ifade etmektedir.¹⁸²

Garânik hadisesinin ilişkilendirildiği Necm, İsra ve Hacc surelerinin nazil oluş tarihleri arasındaki uzun farklardan hareketle rivayetlerin asılsızlığını bir başka zaviyeden daha ispat eden Ebû'l Alâ Mevdudî (ö. 1979) tefsirinde ilgili rivayetlerle alakalı bir hadis kritiği yaparak öncelikle rivayetler arası çelişkiye ve rivayetlerin farklı lafızlarla çokluğuna temas eder. Daha sonra Razi'nin ihtimam gösterdiğini zikrettiğimiz delil tarzı ile ilgili; *"Bazıları bu rivayetler kabul edildiğinde tüm iman şüpheyne düşeceği için rivayetleri kabul etmezler. Bu tür bir düşünüş tarzı mü'minleri tatmin edebilir, fakat İslam'dan şüphe duyanlar ve İslam'ın doğru görüşünü ortaya koymak için araştırma yapan kimse için ikna edici olamaz."* der.¹⁸³ Bu söyleminde haksız çıkmamıştır. Çünkü müsteşrikler ve bazı Müslüman araştırmacılar bu itirazı ön kabullü bulduklarını

179 Yunus - 10/15; Necm - 53/3-4; İsra- 17/73-74; Furkan - 25/32; A'lâ - 87/6

180 Razi, Fahreddin - *Mefatihü'l-Gayb*, çev. Heyet, c. 16, syf. 337-338; Tütün, Sevgi - *Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garânik Olayına Bakışı*, CÜİFD-2012, s. 1, syf. 592

181 Razi, Fahreddin - *a.g.e*, c. 16, syf. 339; Özel, Mustafa - *a.g.m*, syf. 161

182 Akseki, Ahmed Hamdi - *a.g.e*, syf. 20-21

183 Mevdudî - *Tefhimü'l-Kur'an*, c. 3, syf. 380-381

zikretmişlerdir.¹⁸⁴ Mevdudî bu söylemlerinin arkasından hikâyenin asılsızlığını ispat için rivayetin iç tutarsızlığına dikkat çekerek garânik rivayetlerinin atfedildiği Necm ayetlerinden sonra Peygamber (s.a.v.)'in 'azarlandığı' iddia edilen İsrâ suresindeki ayetler ile nüzûl farkının altı sene kadar olduğunu ve bu ihtardan sonra mezkûr hadiseyi nesh eden Hâcc suresindeki ayetlerinde olaydan dokuz sene sonra nazil olduğunu ortaya koyar.¹⁸⁵ Bu tarihi farkın Müslüman-müşrik ilişkisinde tarihte hiçbir etki uyandırmamış olması, dokuz sene sonra gelen neshin müşriklerde bir infial oluşturmaması vb. makûl düşüncelerden hareketle mantikî bir izahının bulunamayacağını beyan etmiştir. Meselenin tarih verileri açısından konuyla alakalı bir başka yönü Habeşistan hicretidir.¹⁸⁶ Rivayetlerde mezkûr hadisenin akabinde Habeşistan'a hicret edenlerin geri dönmesinden bahsedilmektedir. Lakin bu bilginde rivayetlerle mutabakatını problemsiz bir şekilde kurmak mümkün görünmemektedir. Çünkü bu rivayetlerin verdiği bilgilerden hareketle gidiş ve geri dönüşün üç ay gibi kısa bir sürede gerçekleştiği anlaşılmaktadır ki bu da aradaki mesafe ve ulaşım imkânları dikkate alındığında mümkün görünmemektedir.¹⁸⁷

Oryantalistlerin Görüşleri

Mezkûr rivayetlerin sıhhatini kabul ile hareket ederek en fazla kurgu-tarih inşa etmeye girişen grup oryantalistlerdir. Onların

184 Ünsal, Hadiye – *Mekki Surelerin Tahlili*, syf. 219

185 Mevdudî – *a.ge*, c. 3, syf. 381; Fakat Mevdudî, Razi'nin mü'min olamayanlar ve araştırmacılar için yeterli gelmeyeceğini söylediği deliline alternatif olarak getirdiği nüzûl tarihlerindeki farklılığı işaret de bazı araştırmacıların ne yazık ki bu asılsız rivayetlere sarılmasına mani olamamıştır. Okumuş, Bünyamin – *a.g.m*, syf. 239

186 Yavuz Köktaş, *H.z. Muhammed Hayatı ve Risaleti*, syf. 270-271

187 Öztürk, Levent – *İlk Hicret Habeşistan*, syf. 73 vd.

pek çoğu bu müessesenin tarihi misyonuna uygun okumalar yapmakta ve bu önyargılı yaklaşımlarına paralel gördükleri her ifadeyi büyük bir şevk ile kullanmaktadırlar.¹⁸⁸ Fakat bu safsata o denli zayıflık ve tenakuz içermektedir ki bazı müsteşrikler dahi bu hakikati beyandan geri duramamaktadırlar.¹⁸⁹ Nitekim İtalyan oryantalist Caetani mevzubahis hikâye için “*Peygamber hakkında bildiğimiz şeylerin tümü ile bir tezat teşkil eder.*” demiş ve diğer oryantalistleri de yanlışlamıştır.¹⁹⁰ Oryantalistler mütekaddim dönem eserlerde tahrice tabi tutulamamış bu rivayetlerin sonraki dönemde asılsızlığı konusunda oluşan ittifaka rağmen istismar etmişlerdir. İslam âlimlerinin rivayetlerle ilgili değerlendirmelerini nazar-ı dikkate almaksızın sürdürülen sahiplenme tavrının zihinlerindeki Kur’an tasavvuruna destek bulmaya yönelik ön yargılı bir tutum olduğu açıktır.¹⁹¹ Dozy¹⁹², Muir, Watt, Rodison ve Paret gibi müsteşrikler çalışmalarında bu bahse müstakil bir alan ayırarak yer vermişlerdir. Bugünde oryantalistler bu rivayetlere sıhhat zemini oluşturma gayesinden vazgeçmiş değillerdir.¹⁹³

188 Hanoğlu, İsmail – *Garânik Meselesinde Fahrüddin er-Râzî’nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi*, KADER-2013, s. 2, syf. 65; Uğur, Hakan – *Oryantalistlerin Kur’an Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemasının Yaptığı Çalışmalar*, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı Modernleşmesinde Kur’an ve Tefsir Çalışmaları Sempozyumu, syf. 518 vd.

189 DİB – *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 5, syf. 169

190 Caetani – *İslam Tarihi*, c. 2, syf. 260-265; Cerrahoğlu, İsmail – *a.g.m*, syf. 78

191 Kesgin, Salih – *Hadisleri Anlama Sorunu*, syf. 153

192 Dozy’nin *İslam Tarihi* adıyla tercüme edilen ve içerisinde garânik gibi asılsız bütün rivayetlerden hareketle İslam düşmanlığını tüm yönleriyle aksettiren eserinin mütercimi Abdullah Cevdet’in hem böyle bir eseri tercüme etmesi hem de Dozy’den etkilendiğini ortaya koyan beyanları sebebiyle cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı ve Müslüman mezarlığına defnedilip defnedilmeyeceği tartışılmıştır. Eserin tercümesi de kısa sürede oluşan infial sebebiyle toplatılmıştır. Eser hakkında dönemin gazete, dergi ve eserleriyle reddiyeler yazılmıştır. Detaylı bilgi için bkz; Hatipoğlu, İbrahim – *Osmanlı aydınlarınınca Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’ine Yöneltilen Tenkitler*, İslam Araştırmaları Dergisi-1999, s. 3

193 Hizmetli, Sabri – *a.g.m*, syf. 53 vd.; Cerrahoğlu, İsmail – *a.g.m*, syf. 74 vd.

Son dönem âlimlerinden Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) *İslam Tarihi* isimli eserinde meseleyi zikretmiş hatta bu hususta İzmirli İsmail Hakkı'nın da reyine başvurduğunu aktarıp onun bu hususun uydurma olduğu ile ilgili ifadelerini naklettikten sonra "Garânik hakkındaki rivayetler, İbn Abbas'dan en zayıf ve muhaddislerin cumhurunca reddedilmiş bir yolla gelmiş olmakla beraber hiçbir esasa müstenit olmadığını ve Garânik ayetinin sırf sonradan gelenlerin uydurması olduğunu kabul biraz zordur." demektedir ve oryantalistlerin dâhi pek çoğunun yapamadığını yaparak bu safsatayı Allah Resûlünün ağından zuhur etmiş göstermektedir.¹⁹⁴ Şehbenderzâde bu beyanını, "Cenâb-ı Nebi, İslam dinini yayabilmek için merdane bir azimle uğraştığı ve Kureyşilerin devamlı direnişlerini ortadan kaldırabilmek için sebepler araştırdığı esnada nefsi yönünden sudur edip vahiy kelimeleri arasına karışan Garânik cümlesinin, ilk önce kaynağını tayin edememiş, bununla beraber Hak tarafından kendisi ikaz olunmuş ve kaynağı beşeriyet perdesi olduğu için ilham mahsulü ve ulûhiyetin vahyi olmayan mezkûr cümle Kur'an'a dâhil bulunmamıştır."¹⁹⁵ ifadeleriyle aklı olarak desteklemeye çalışmıştır. Fakat bu izah onun hem hadis sahasına olan vukufunun zayıflığını göstermiş hem de daha önce belirttiğimiz problemlerin hiçbirini çözememiştir.

194 Filibeli, Ahmed Hilmi – *İslam Tarihi*, c. 1, syf. 244

195 Filibeli, Ahmed Hilmi – *a.g.e*, c. 1, syf. 244

Sonuç

Mütekaddim dönem isnad ve rivayet müessesinin gaye ve kapsamını bilmeksizin sadece rivayeti tarihi bir karine olarak görerek ve sıhhatine yönelik tenkitleri göz ardı ederek, İslam'ın varlık mesajı ve bu mesajı bizlere ulaştıran Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dolayısıyla Kur'an'ın güvenilirliğini yerle yeksan edecek olan bu hikâyenin kabul edilmesi hem aklen hem naklen mümkün değildir. İlk dönem eserlerinden intikal eden rivayetlerin tahrir faaliyeti neticesinde asılsızlığının muhaddisler tarafından sübût bulması ile tefsirlerde de bu asılsız rivayetleri aktararak yapılan izahatlar tenkid edilmiş, aynı zamanda itikadî açıdan da bu rivayetleri kabul edip Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilişkilendirmenin küfre düşme sebebi olabileceği de mütekellimler tarafından ihtar edilerek Ehl-i sünnetin bu asılsız rivayetlere olan yaklaşımı net bir şekilde beyan edilmiştir. Bütün bu zikredilen hususlar ile beraber bu asılsız rivayetlerden medet uman taifenin kimliği ve gayesi de bu rivayetlerin sıhhat durumu ile alakalı tersinden bir delil olması açısından mühimdir.¹⁹⁶

196 Öz, Şaban – Hz. Peygamber'in Sireti ile İlgili Mevzû Haberlerin Tarihi Değeri, İslami Araştırmalar Dergisi-2007, s. 1, syf. 65

BEŞİNCİ BÖLÜM



İNŞİKAK-I KAMER MUCİZESİ

Giriş

Peygamberlerin nübüvvet iddialarının sübûtu konusunda muhataplarında oluşturmaları gereken katî delâletin hangi yolla gerçekleşeceği hususunda itikad âlimleri ittifakla ‘mucize’ izharının lüzumunu kabul etmişlerdir. ‘Acz’ kökünden türeyen bu kelime ıstılahî bağlamda, bir peygamberin iddiasını ispat için elinden zuhur eden olağanüstü hadise manasında kullanılmaktadır.¹⁹⁷ Bu mucize tanımı, üzerinde mutabakat sağlanmış bir kesinlik ifade etmemektedir. Bazı âlimlere göre ise mucize sadece Allah’ın kudretinde olduğu bilinen, teslim edilen fiildir.¹⁹⁸ Aslında iki tanımında doğru nispetlerinin olmasından hareketle mucizeyi şöyle tarif edebiliriz; sadece Allah’ın kudretinde olabileceği bilinen, kabul edilen ve fakat nübüvvet iddiasını ispat için peygamberlerin elinden görülen olağanüstü hâldir.

Mucizenin olağanüstü hâl oluşu ile keramet, sihir, büyü ve istidrac gibi diğer olağan dışı olayların vukûuna sebep olan tesirlerden nasıl ayrılacağı, zaman ve mekân bağlamında sınırlarının olup olmayacağı ayrı bir tartışma konusu olarak yine muhakkik âlimlerin kelâm, tefsir ve muhtelif eserlerinde cevaplandırılmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) ’inde nübüvvetine hüccet olan bazı hissî mucizeler kendisinden sadır olmuş ve bunlar rivayetler kanalıyla onları bilfiil müşahede edemeyen gelecek ümmetine aktarılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ’in büyük mucizelerinden olarak zikredilen ve mütevatir derecesinde (bazı âlimlerce meşhur) bir nakille bize ulaşan ‘inşikak-ı kamer’ hadisesi,

197 Bulut, Halil İbrahim – ‘Mucize’ maddesi, DİA, c. 30, syf. 350

198 Bakıllani – *Risale fi beyani’l-fark beyne’l-mucizat ve’l-keramat ve’l-hiyel ve’l-kehane ve’s-sihir ve’n-narencat*, çev. Adil Bebek, syf. 47

ilk dönem tarih eserlerinde geçmemesi, hadis rivayetlerinde problem olarak nitelendirilecek hususların olması, bazı kıymetli âlimlerin başka manalara çıkabilecek izahlarının bulunması gibi çeşitli iddia ve mazeretler öne sürülerek inkâr edilmektedir. Bu çalışma ise şakku'l-kamer hadisesinin inkâr edilmesi yönünde kullanılan argümanların hakikatini irdelemek ve selef-i salihin nesli ile ümmetin âlimleri tarafından mezkûr rivayetlerin nasıl karşılık bulduğuna temas etmek niyeti ile kaleme alınmıştır.

Müfessirlerin Görüşleri

Müfessirlerin hemen tümü “Yaklaştı kıyamet, yarıldı ay.”¹⁹⁹ mealindeki ayetin bi’set’in 9. yılında²⁰⁰ gerçekleşen ‘Ay’ın yarılması’ mucizesine işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Hatta Kastallanî (ö. 923/1517) ve Hattabî (ö. 388/998) gibi bazı âlimlere göre bu mucize Hz. Peygamber (s.a.v.)’in elinden sadır olan en büyük hissî mucizedir.²⁰¹ Kur’an’ı tefsir eden ve görüşleri rivayetler yoluyla bize intikal eden Mücahid (ö. 103/721) , Katâde (ö. 117/735) ve İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) gibi selef büyüklerinin izahı²⁰² ile yine ilk tefsir örneklerinden Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ve Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) eserlerinden bugüne kadar hemen bütün tefsirlerde bu kabul mevcuttur.²⁰³ Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) mezkûr ayetin izahında “Müfessirlerin tamamı bu ayetle, ayın yarıldığı ve bu yarılmanın onda bizzat meydana geldiği manasının kastedildiği kanaatindedirler ki rivayetler de ‘inşikak-ı kamer’ hadisesinin

199 el-Kamer – 54/1

200 Şulul, Kasım – İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, syf. 333

201 Kastallanî – *Mevâhibü'l-Ledünniye*, çev. Şair Abdulkaki, syf. 422-423

202 Zemahşeri – *el-Keşşaf*, IV, 43-44; Bebek, Adil – *Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi*, MÜİFD-2000, s. 18, syf. 129

203 Demircan, Adnan – *İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, (Kuramer – Din Dilinde Mucize) içerisinde, syf. 204; Mukatil b. Süleyman – *Tefsir-i Kebir*, thk. A. Mahmûd Şehhâte, çev. Beşir Eryarsoy, syf. 1123

olduğuna delâlet etmektedir."²⁰⁴ ifadeleri ile müfessirlerin bu ayetin izahında ittifak halinde olduğunu beyan etmiştir. Ayın gelecekte yarılacağı yönündeki beyanların uzak bir ihtimal ve manasız olduğunu savunan İmam Razî, bu görüşe destek için kullanılan 'böyle büyük bir hadisenin tevatürle nakledilmesi gerektiği' argümanına karşı Kur'an'ın mucizeliğinin de İslam âlimlerince tartışmasız olduğunu fakat bununda tevatürle nakledilmediğini söyler. Yine İmam Razî, el-Kamer suresindeki ayetin "Onlar bir ayet görseler sırt çevirirler ve: " (Bu) Süregelen bir büyüdür" derler."²⁰⁵ mealindeki devamında, mucizenin inkârından bahsedildiğini ve gerçekleşmeyen bir mucizenin inkârından bahsetmenin abes olduğuna temas etmektedir.²⁰⁶ Kadı Beydavi'de (ö. 685/1286) aynı kanaati paylaşılarak "Böyle demeleri daha evvelinde de peş peşe ayetler ve mucizeler görmelerine delâlet eder."²⁰⁷ demiştir. Aynı noktaya yoğunlaşan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) de ayetin zahirinden anlaşıldığı üzere bir mucize olmasaydı müşrikler buna muhakkak itiraz ederdi demiştir.²⁰⁸

İmam Kurtubî (ö. 671/1273) tefsirinde ilgili ayetle alakalı ayın yarılmasının gerçekleştiği, gelecekte gerçekleşeceği, edebî açıdan açıklık kazanma manasında²⁰⁹ anlaşıldığı gibi ayetle alakalı tüm izahları beyan ettikten sonra "Derim ki: Adalet sahibi ahad

204 Razi, Fahreddin – *Mefatihul-Gayb*, çev. Heyet, c. 20, syf. 589

205 el-Kamer – 54/2

206 Razi, Fahreddin – *a.g.e.*, c. 20, syf. 589

207 Kadı Beydavi – *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, c. 3, syf. 441; Gurâbzâde Ahmed Efendi – *Zübedü Âsâr il-Mevahib ve'l-Envâr*, nşr. M. Akif Alpaydın, c. 2, syf. 917

208 Bağdâdî, Abdulkâhir – *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, syf. 138

209 Birçok tefsirde 'inşak-ı kamer' ifadesinin mecaz olarak aydınlığın gelişi, gerçeğin, hakikatin ortaya çıkışı gibi bir anlama müsait olduğu ifade edilmişse de tarihi süreçte böyle bir kullanımı ayetin asıl anlamı olarak nitelendiren kimse zikredilmemiştir. Fakat -ne yazık ki- yakın dönem isimlerden Ömer Rıza Doğrul'un 'Tanrı Buyruğu' isimli meali ve Hakkı Yılmaz'ın 'Kur'an'ın Türkçe Meali' isimli çevirileri, İslam tarihinde tespit edebildiğimiz iki istisnayı oluşturmaktadırlar. Doğrul, Ömer Rıza – *Tanrı Buyruğu*, s. 595, (1. Dipnot) ; Yılmaz, Hakkı – *Kur'an'ın Türkçe Meali*, syf. 76; Kur'an'da mevcut mecaz kullanımları tespit gayesi ile telif edilmiş Şerif er-Radî'nin *Telhisu'l-Beyan fi Mecâzâtî'l-Kur'an*'ı gibi mütekaddim eserlerde de bu tespiti bulmak mümkün değildir.

ravilerin nakli ile ayın Mekke'de yarıldığı sabit olmuştur. Kur'an'ın buyruklarının zahirinden anlaşılan da budur.”²¹⁰ açıklamasıyla kendi kanaatini ortaya koymuştur. Erken dönem âlimlerinden –Hasan-ı Basrî, Belhî ve Atâ b. Ebû Rebâh hariç-²¹¹ hiçbir ismi bu hadisenin tahakkuk etmediğine dair referans olarak göremiyoruz. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1360/1942) bu hususta “Sahabe, Tâbiîn ve Müteahhirinden bilinen tefsircilerin hepsi ayetin bu mucizeyi haber verdiğinde ittifak etmişlerdir.” demiş ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “Sûra üfürüldükten sonra ay yarılacaktır sözüne itibar edilemeyeceğini” eklemiştir.²¹² Elmalılı merhum, Hasan-ı Basrî'nin rivayetinden hareketle birçok kimsenin onun Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşen bu mucizeyi kabul etmediği sonucuna ulaşmasının doğru olmadığını da aktarmaktadır.²¹³ Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) aktarımına göre ‘İnşakka'l-Kamer’ kavlinin kıyamette gerçekleşecek bir mucize olmadığı yönünde ümmetin icmâi vardır.²¹⁴

İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ise dirâyet tefsirinin ilk örneği kabul edilen *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında, “sahabeden rivayet edilen bir hadis, hususilikten umûmiliğe yönelik tevâtür olup hadisi duymayan kalmayınca kadar gayri vahid gibi yaygınlık kazanmıştır.”²¹⁵ ifadeleri ile hem hadiseye dair rivayetlerin mütevatire yükseldiğini hem de bu mucizeye delâlet ettiğini ortaya koymuştur. Tefsirin ayrılmaz parçası olan esbab'ın nüzûl alanında yazılmış müstakil çalışmalarda mezkûr ayetin

210 Kurtubî – *el-Camiu li'Ahkâmî'l-Kur'an*, c. 16, syf. 498

211 Diyanet – *Kur'an Yolu*, c. 5, syf. 180; Azimli, Mehmet – *Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi-2008, s. 4, syf. 30; Tabatabaî – *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, IX, syf. 55

212 Yazır, Muhammed Hamdi – *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 7, syf. 366-368

213 Yazır, Muhammed Hamdi – *a.g.e.*, c. 7, syf. 369

214 Çolak, Esmâ Yasemin – *Kur'an-ı Kerim'de Mucize Üzerine Bir Araştırma*, (Doktora tezi, AÜSBF-2002), syf. 113

215 Mâturîdî, Ebû Mansur – *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 9, syf. 441

nüzûl sebebi olarak ilgili mucizenin tahakkukunu anmaktadır.²¹⁶ Misal, es-Suyûtî (ö. 911/1505) *Lübâbü'n-Nükûl*'unda "Ayın Mekke'de iki kere (ikiye) yarıldığını ve insanların 'aya büyü yapıldı' dediğini ve bunun üzerine ilgili ayetin nazil olduğunu"²¹⁷ aktarmıştır. Yakın dönem bazı tefsirlerde el-Kamer suresinin ilgili ayetlerinin bu mucizeye delâlet etmiş olması halinde daha sonra nazil olan ayeti kerimelerde buna mutlaka²¹⁸ bir atıf olması gerektiği iddia edilmektedir. Bu görüş ise ilahi beyanda Cenab-ı Hakk'tan daha fazla tasarruf sahibi bir tavır takınmak gibi en hafifinden edebe mugâyir bir yaklaşımdır. Yine esbab-ı nüzûl başlığı etrafında el-Kamer sûresinin, Mehdi Bazergan (ö. 1995) ve Theodor Nöldeke (ö. 1930) gibi müsteşriklerin çalışmalarından hareketle ayetin, nübüvvetin dokuzuncu yılında değil bundan dört sene kadar evvel nazil olduğu²¹⁹ söylenmişse de bahsi geçen isimler dışında da -pek tabi- böyle bir söylem varit olmamıştır. Hatta el-Kamer suresinin nüzûl tarihinin/döneminin inşikak-ı kamer hadisesinin tarihini bildiren rivayetlerden yola çıkarak tespit edildiği de bilinmektedir.²²⁰

Yakın dönem müfessirlerinden Ebû'l Al'â Mevdudî (ö. 1979) de tefsirinde ayetten çıkan zahir mananın ayın Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yarıldığını delâlet ettiği, bunun dışında ayetin dil/anlam potansiyelinden istifade edilerek yapılacak te'villerle çıkarılacak başka manaların hem siyak ve sibak bakımından hem de ayetin muhtevası bakımından mümkün olamayacağını ifade etmektedir.²²¹

216 Vahidi – *Esbâbü'n-Nüzûl*, syf. 285; Çetiner, Bedrettin – *Esbâb-ı Nüzûl*, c. 2, syf. 840-841

217 Suyûtî, Celaleddin – *Lübâbü'n-Nükûl*, çev. Abdulcelil Alpkıray, syf. 495

218 Erkol, Ahmet – Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetin İsbatında İnşikak-ı Kamer Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme, DÜİFD-1999, c. 1, syf. 287; Ateş, Süleyman – *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, IX, syf. 154

219 Erkol, Ahmet – a.g.m, syf. 292

220 Mevdudî – *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Heyet, c. 6, syf. 43

221 Mevdudî – a.g.e, c. 6, syf. 45-46

Mütakellimlerin Görüşleri

Fahreddin er-Razî, Kadı Beydavî ve İmam Mâtürîdî gibi mütakellimlerin tefsirlerinde inşıkak-ı kamer mucizesinin mutlak kabulü, itikadî meselelerde engin yetkinlik ve ihtiyat sahibi kimselerinde tereddütsüz tasdikini göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan diğer pek çok ehl-i kelâmda muhtelif eserlerinde bu mucizeyi tevâtür derecesinde kabul ederek onu kabulde şüphe yaşamamışlardır.²²² Mütakaddimin dönemini bitiren mütakellim İmam el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) bu mucizenin bilfiil yarılmayı değil müşriklere böyle gösterilmesi gibi bir anlayışa sahip olduğu savunusu²²³ ise kaynaklardan teyit edilmeksizin kopyala aktar reddedicilerinin imama iftirası kabilindendir.²²⁴ Nitekim İmam el-Gazâlî hem *İhya-ı Ulûmü'd-Din* isimli eserinde hem de *el-Mustasfa*'sında şakku'l-kamer mucizesinin bilfiil tahakkuk ettiğini, "Ayın yarılması olayı ise geceleyin insanların uykuda ve habersiz oldukları bir sırada gerçekleşmiş bir mucizedir. Bu olay bir anda olup bitmiş ve bakması için Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in münazara etmekte olduğu Kureyşli görebilmiştir."²²⁵ cümleleri ile beyan etmektedir. Hatta bu hadiseyi çok kimsenin görememesi ile alakalı olarak "Öyle yıldız kaymaları, depremler, fırtına ve yıldırım gibi dehşet verici olaylar vardır ki geceleyin olup biter ve az kimse bunun farkına varabilir." şeklinde izahatta bulunmuştur.

Mutezili mütakellimlerinde pek çoğu şakku'l-kamer mucizesinin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde tahakkuk ettiğini kabul etmektedirler. İstisna bir isim olarak Nazzam (ö. 221/835) böyle

222 Cürcanî, Seyyid Şerif – *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Ömer Türker, c. 3, syf. 473; Bilmen, Ömer Nasuhi – *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, c. 7, syf. 3545; Cüveynî, Abdulmelik – *Kitabü'l-İrşad*, çev. Heyet, syf. 286-287; Bağdadi, Abdulkadir – *el-Fark Beyne'l-Fırak*, syf. 272

223 Diyanet – a.g.e, c. 5, syf. 183; Çelebi, İlyas – *'İnşıkak-ı Kamer' maddesi*, DİA, c. 22, syf. 344

224 Azimli, Mehmet – *Siyeri Farklı Okumak*, syf. 165, (256. Dipnot)

225 Gazâlî, Ebû Hamid – *el-Mustasfa*, c. 1, syf. 142-143

bir mucizenin Peygamber (s.a.v.) hayatta iken vukû bulmadığını ve bölünme şeklinde gelecekte de vukû bulmayacağını savunmuştur.²²⁶ Ona göre tabiatın işleyişinde mahâl fiile bütün imkânlarıyla uygunsa fiilin gerçekleşmemesi imkânsızdır. Dolayısıyla fiil mahâlin ürünüdür peygamberlerin değil. Mucize ile ilgili bu genel yargısının haricinde özelde şakku'l-kamer'e de tenkid yöneltten Nazzam bu rivayetler ile ilgili daha önce zikredilen eleştirilerle inşikak-ı kameri inkâr etmektedir. Lakin yine Mutezilî mütekellimlerden Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025), Nazzam'ın bu görüşlerine karşı çıkmış onu ve onun gibi düşünenleri tenkid etmiştir.²²⁷ Kadı Abdulcebbar bu hadise ile ilgili gelen rivayetleri kabul etmekle birlikte bazı ehl-i sünnet mütekellimler²²⁸ ile beraber el-Kamer sûresinin ilk ayetindeki delâletin net olduğunu ve dolayısıyla bu olayın tevatürle sabit olduğunu müdafaa etmiştir.²²⁹ Nazzam'ın yaklaşımlarına ve hadisler üzerindeki tutarsız metin tenkidi değerlendirmelerine İbn Kuteybe (ö. 240/855) gibi muhaddisler cevap vermişlerdir. İbn Kuteybe *Tevîlu Muhtelifü'l-Hadis* eserinde Kadı Beydavî'nin de el-Kamer suresinin ikinci ayeti ile alakalı değerlendirmesinin hemen aynı izahla müşriklerin peş peşe ayetler gördüğünün delilinin bizzat Kur'an olduğunu zikretmektedir.²³⁰

Mutezilî mütekellimlerin kahir ekseriyetle Kur'an dışındaki mucizeleri ve dolayısıyla inşikak-ı kamer'i de kabul etmedikleri²³¹ hakkındaki genel yargı ile alakalı olarak Kadı Abdulcebbar, Mutezilî kelâmcılarında hissî mucizeleri kabul ettiklerini

226 Nazzam, Ayın ve gök cisimlerinin bölünmeyi kabul etmeyeceğini müdafaa bulduğuna yönelik nakiller mevcuttur. Kadı Abdulcebbar – *Tesbitü Delailü'n-Nübüvve*, c. 1, syf. 56; Bağdadi, Abdulkadir – *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, syf. 96

227 Kadı Abdulcebbar – *el-Münve ve'l-Emel*, syf. 158-162; *el-Muğni*, nşr. Osman Demir, c. 9, syf. 33

228 Bakıllanî – *el-İnsaf*, syf. 60; Kadı Beydavî – *Tavâli'u'l-Envâr*, syf. 212; Cürcanî, Seyyid Şerif – *a.g.e.*, c. 3, syf. 473

229 Kadı Abdulcebbar – *Tesbitü Delailü'n-Nübüvve*, c. 1, syf. 56

230 İbn Kuteybe – *Tevîlu Muhtelifü'l-Hadis*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, syf. 121

231 Çelebi, İlyas – *a.g.m.d.*, c. 22, syf. 344; Özdemir, Metin – *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaaı*, syf. 19; Köktaş, Yavuz – *Hız. Muhammed Hayatı ve Risaleti*, syf. 93

fakat muhaliflerle yapılan tartışmalarda onların müşahade edebilecekleri bir mucize olması hasebiyle Kur'an'ı kullanmayı câiz gördüklerini ifade etmiştir.²³² Mucizenin hakikatini inkâr tavrı gösterenler zümresinde Bâtıniyye mezhebinin de genel manada mucizelerle ilgili sihir ve göz bağlayıcılıktan ibaret olduğu şeklinde bir kabullerinin bulunduğu nakledilmiştir.²³³ Eşarî mütekellimlerden Bakıllanî (ö. 403/1012) ise mucize üzerine telif ettiği eserinde mucize ile sihir, büyü, göz bağlayıcılığı arasındaki farkları etraflıca izah ederek böyle bir anlayışın kabul edilemez olduğunu beyan etmiştir.²³⁴ Zikredilen hususlarla beraber mezkûr ayetteki mananın kıyamete yakınlığı ifade ettiğini savunmakta²³⁵ bu mucizenin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vuku bulmadığını ispat için herhangi bir delil niteliği yoktur. Bilindiği üzere Hz. Muhammed (s.a.v.) ahir zaman peygamberidir ve “Benimle kıyametin arası (bitişik olan işaret ve orta parmaklarına atıfla) şu iki parmağın arası kadar yaklaştığında ben peygamber olarak gönderildim.”²³⁶ minvalindeki hadisler, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminin kıyamete uzak olmadığını katileştirmektedir. Şia cephesinde ise Nasirüddin et-Tüsî (ö. 672/1274) ve İbrahim Musevî ez-Zencanî gibi mütekellimlerin bu mucizenin hakikatini ve Mekke döneminde vuku bulduğunu kabul ettikleri bilinmektedir.²³⁷

232 Kadı Abdulcebbar – *el-Muğni*, XVI, syf. 151; Koloğlu, Orhan Şeker – *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, syf. 477

233 Topaloğlu, Bekir – *Kelâm İlmine Giriş*, syf. 240

234 Detaylı bilgi için; Bakıllanî – *Risale fî beyanı'l-fark beyne'l-mucizat ve'l-keramat ve'l-hiyel ve'l-kehane ve's-sihir ve'n-narencat*

235 Câbirî, Muhammed Abid – *Fehmu'l-Kur'ani'l-Hâkim*, c. 1, syf. 187; Uzun, Ayşe – *Tefsirde Siyer Malzemesinin Kullanılması: Muhammed Abid Câbirî Örneği*, (III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi – Bildiriler Kitabı I) içerisinde, syf. 242

236 Buharî – *Rikâk*, 39 (nr. 6503-6505) ; Müslim – *Cum'a*, 43 (nr. 867)

237 Bebek, Adil – *a.g.m.*, syf. 131

Muhaddislerin Görüşleri

Hadis sahasında ise mucizenin nakledildiği rivayetlerle alakalı olarak öne sürülen; hadisenin yaşı küçük Sahabiler tarafından aktarımı²³⁸, o dönemde henüz Müslüman olmamış fakat daha sonra Müslüman olan ravilerin nakletmesi²³⁹, müşriklerin Peygamber (s.a.v.) 'den böyle bir mucize talebi olmadığı²⁴⁰ ve mucizenin gerçekleştiği yerin belirsiz olması²⁴¹ gibi suni problemler nitelikli bir okuma ve araştırma yapıldığında ne hadis tekniği açısından ne de akli olarak herhangi bir sorun teşkil etmektedir. Hadisin sahabe tabakasında Enes b. Mâlik²⁴², Abdullah b. Mes'ûd²⁴³, Abdullah b. Abbas²⁴⁴, Abdullah b. Ömer²⁴⁵, Cübeyr b. Mut'im²⁴⁶, Ali b. Ebû Talib²⁴⁷, Abdullah b. Amr²⁴⁸ ve Hüzeyfe İbnü'l Yemân²⁴⁹-Allah (c.c.) onlardan razı olsun-mevcuttur. Bu sahâbilerden gelen rivayetlerin çoğu sahih senetlerle bize ulaşmıştır ve Sahabenin adalet vasfı gereği ile Hz. Peygamber (s.a.v.) 'inağzından yalan uydurmayacağı izahtan varestedir. Öte yandan Cübeyir b. Mut'im (r.a.) 'ın Medine döneminde Müslüman olduğu ve bu hadiseyi müşrik

238 Azimli, Mehmet – a.g.m, syf. 28; Bulut, Zübeyir – *Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler*, AİBÜİFD-2015, s. 5, syf. 20

239 Azimli, Mehmet – a.g.m, syf. 28

240 Balcı, İsrâfil – *Hız. Peygamber ve Mucize*, syf. 257-258; Yıldırım, Enbiya – *Hadiste Metin Tenkidi*, syf. 459

241 Balcı, İsrâfil – a.g.e, syf. 257

242 Buhârî – Menakıb, 27 (nr. 3637) ; Müslim – Sıfatü'l-Kıyame, 46 (nr. 2802)

243 Buhârî – Menakıb, 27 (nr. 3636-3869) ; Müslim – Kıyâmet, 43 (nr. 2800) ; Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, I, 413

244 Buhârî – Menakıb, 27 (nr. 3638)

245 Tirmizi – Tefsir 54/4, (nr. 3288)

246 Tirmizi – Tefsir 54/5, (nr. 3289) ; Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, IV, 81

247 Kandemir, Yaşar – *Şîfa-i Şerîf Şerhi*, c. 1, syf. 594

248 Hâkim en-Nisâbüri – *el-Müstedrek*, thk. Abdusselam Allûş, çev. Beşir Eryarsoy, V, syf. 543

249 Kastallani – a.g.e., syf. 423; Şulul, Kasım – a.g.e., syf. 334

ölen babasından aktardığı²⁵⁰ bilgisini ondan gelen varyantın kıymetini düşüren bir delil olarak kullanmak mümkün değildir. Aksine akli olarak bir müşrikin Hz. Peygamber (s.a.v.)'inelinden zuhur eden bu mucizeyi aktarmasının, inkâr etmemesinin onu kuvvetlendiren bir tesir olacağı aşîkârdır.

Bunların dışında mezkûr rivayetlerde hadisenin gerçekleştiği yerin belirsizliği ile ilgili önesürülen iddiada hak kıyansıtılmamaktadır. 'Mina'da²⁵¹ oldukları ve ayın iki parçası arasından görülen dağın 'Hira' yahûd 'Ebû Kubey's' dağı olduğu²⁵² da rivayetlerde mevcuttur. Yine müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bir mucize talebi olmadığı iddiası da rivayetlerde kendisine yer bulamamaktadır. Bu hususta en trajikomik iddianın sahibi olan İsrail Balcı, 'Hz. Peygamber ve Mucize' isimli çalışmasının 258. sayfasında müşriklerin mucize talebi olduğuna dair herhangi bir rivayetin mevcut olmadığını beyan ettikten bir sayfa sonra 259. sayfada, Enes b. Mâlik (r.a.) ve Cübeyr b. Mut'im (r.a.)'dan gelen rivayetlerde müşriklerin mucize talebinin mevcut olduğunu bizzat kendisi nakletmektedir!²⁵³ Nitekim, Abd b. Humeyd kanalı ile Enes (r.a.)'dan gelen rivayette onun; "Mekkeliler Hz. Peygamber'den mucize göstermesini istediler de ay Mekke'de ikiye yarıldı ve bunun üzerine 'Yaklaştı kıyamet, yarıldı ay'²⁵⁴ ayet-i kerimesi nazil oldu."²⁵⁵ dediği nakledilmiştir. İbn Hacer'in (ö. 852/1449), "Enes'in dışında hiçbir sahabeden Resulullah'ın bu mucizeyi kâfirlerin isteği üzerine gösterdiği şeklinde bir rivayete rastlamadım"²⁵⁶ ifadesini ise bu bağlamda hiçbir rivayet olmadığı şeklinde değil sahih senetlerle intikal eden

250 Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, IV, 81

251 Tirmizi – Tefsir 54/5, (nr. 3289) ; Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, I, 456

252 Yazır, Muhammed Hamdi – a.g.e., c. 7, syf. 367; İsmail Ferruh Efendi – *Mevakıf Tefsiri*, c. 3, syf. 1886; Kastallanî – a.g.e., syf. 423

253 Balcı, İsrail – a.g.e., syf. 258-259

254 Kamer – 54/1

255 Tirmizi – Tefsir 54/2, (nr. 3286)

256 İbn Hacer el-Askalanî – *Fethu'l-Bari*, VII, syf. 182

başka rivayet bulamadığı şeklinde anlamalıyız. Çünkü mesela Ebû Nuaym el-İsfehanî (ö. 430/1038) *Delailü'n-Nübüvve'sinde* Enes (r.a.) dışında İbn Abbas (r.a.) 'danzayf senetli de olsa, "Müşrikler Hz. Peygamber'e, 'Eğer doğru söylüyorsan bizim için ayı iki parçaya ayır!' dediler. Allah Resulü, 'Eğer onu iki parçaya ayırırsam iman eder misiniz?' diye sordu, onlar da, 'Evet, iman ederiz' dediler. O gece ayın dolunay olduğu bir geceydi. Hz. Peygamber (s.a.v.), Rabb'inden istedi, ay iki parçaya bölündü. Bir parçası Ebûkubey's dağının üzerine diğer parçası ise Kuaykiân dağının üzerindeydi." rivayetini nakletmiştir.²⁵⁷

Şakku'l-Kamer rivayetlerinin sıhhatlileri olduğu gibi mutâba'at ve şevâhidle sahih li-gayrihi olan, hasen ile hasen li-gayrihi zayıf durumunda olanları da mevcuttur. Mesela ayın, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in yakasından girip kolunun yeninden çıktığını bildiren rivayet böyledir.²⁵⁸

Şakku'l-Kamer hadisesi bağlamında rivayetlerin mütevatir olup olmadığı ile alakalı olarak pek çok muhaddis bu aktarımın mütevatir olduğunda mutabık olmuşlardır.²⁵⁹ Olayın tahakkuk ettiği zaman henüz küçük yaşlarda bulunan/olduğu düşünülen Abdullah b. Amr ve Abdullah b. Abbas (r.a.) 'ın nakillerinin sıhhati hadis usûlü kriterince ravilerin küçük yaşta olmaları ile zaafa uğramamaktadır.²⁶⁰ İbn Hacer'in, İbn Abbas (r.a.) 'dan gelen varyant ile ilgili, hadisenin vuku bulduğu döneme yetişmemiş olma ihtimali dolayısıyla olayı İbn Mes'ûd (r.a.) 'dan aktardığı ifadesi²⁶¹ rivayeti teknik açıdan mürsel yapıyorsa da yine muhaddislerin mutabık oldukları esasla sahabe mürsellersi

257 İbn Acibe – *Bahru'l-Medid fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid*, çev. Dilaver Selvi, c. 9, syf. 479; Mevdudî – a.g.e, c. 6, syf. 47

258 İbn Acibe – a.g.e, c. 9, syf. 480

259 Detaylı bilgi için bkz; el-Kettâni, Muhammed b. Cafer – *Nazmü'l-Mütenâsir fi'l-Hadisi'l-Mütevatir*; Kadı İyaz – *Şifa-i Şerif*, c. 1, syf. 221; Çantay, Hasan Basri – *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, c. 3, syf. 146; Nursî, Said – *Muhakemât*, syf. 32

260 Hâkim en-Nisâbüri – a.g.e, syf. 44

261 İbn Hacer el-Askalanî – a.g.e, XV, syf. 26

icmâ'an sıhhat zaafı içermeyenler²⁶² üstelik burada rivayetin alındığı adres de ayrıca belirtilmiştir. Bu hakikat ortada iken teknik bir imkândan hareketle sahabe mürseline tabiinden rivayet alma ihtimali²⁶³ gibi ifadelerin arkasından rivayete mutlak bir zaaf atfetmeye çalışmak ilmî bir tavır olmayacaktır. Bu rivayetlerin dışında Enes b. Mâlik (r.a.) rivayeti ile ilgili de onun olayın gerçekleştiği dönemde Medine'de olduğu ve küçük yaşlarda bulunduğu için hadiseyi müşahade etmiş olamayacağı ihtimaline sarılmak²⁶⁴ da bu mucizeyi inkâr edenler açısından tenakuzdur. Çünkü böylesi bir olayın hem birçok yerden görülmesi gerektiği iddiası ile argüman üretmek öte yandan ravinin başka bir beldede olduğu için aktarılan rivayeti nâkıs kabul etmek tutarlılık hissettirmemektedir. Zikredilen hususlarla beraber rivayetlere zaaf bulmak için değerlendirmelerine sıkça müracaat edilen İbn Hacer de muhaddislerin şakku'l-kamer hadisesinin vukû bulduğunda icmâ halinde olduklarını beyan etmektedir.²⁶⁵

Âlimlerin şakku'l-kamer özelinde ve mucize genelinde olmak üzere belirttikleri bir hakikati ifade etmekte fayda bulunmaktadır. Hissî mucize bildiren her hadis-i şerif ahad olsaydı ve hiçbir ayet-i kerimenin muhkem bir şekilde herhangi bir mucizeye delâleti bulunmasaydı da bu Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in hiçbir mucizesi olmadığını beyan etmek²⁶⁶ ve onun mucizelerini inkâr için bir gerekçe ve hüccet olamazdı. Her bir hissî mucize ile ilgili nakil ahad olsa da bunların mecmuu mütevatirdir ve Resulullah (s.a.v.) 'den mucize sadır olduğunu katî bir hüccetle ortaya koyar.²⁶⁷

262 Ünal, İsmail Hakkı – *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, syf. 199

263 Çelebi, İlyas – *Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, syf. 163

264 Çelebi, İlyas – *a.g.e.*, syf. 164-165

265 İbn Hacer – *a.g.e.*, XV, syf. 26-27; Çelebi, İlyas – *a.g.e.*, syf. 166

266 Yıldırım, Enbiya – *Hadiste Metin Tenkidi*, syf. 403

267 Ezheri, Yusuf Ziyaeddin – *Vahiy ve Risalet*, syf. 126

Felsefecilerin Görüşleri

Ayın yarılmasına hem mazide hem de istikbalde karşı çıkan, kabul etmeyen gruptan bir diğeri de felsefecilerdir. Mesela İbn Sînâ (ö. 428/1037) ,*el-İşarât* isimli eserinde gök cisimlerinin ayrılmayı, yırtılmayı kabul etmeyeceğini izaha gayret etmiştir.²⁶⁸ O, gök cisimlerinin tarif ve vasıflarından hareketle kurduğu önermeler ile bazı yargılara varmış fakat sonraki dönemlerde öncüllerinin tenakuz ve zayıflık ihtiva ettiği ortaya konulmuştur.²⁶⁹ Fahreddin er-Razî, *“âlemin harap olacağını kabul etmeyenler, semânın yarılmasını ve çatlamasını da kabul etmezler. Onların gökle ilgili olan her madde hakkındaki görüşleri böyledir. Binaenaleyh, gök ile ilgili cisimlerin birisi yarıp çatlayınca, bunu kabul etmeyenlerin görüşünün aksi kesinleşmiş olacak”*²⁷⁰ diyerek İbn Sînâ anlayışına tenkid yöneltmiştir. İbn Sînâ'nın bu kabulünün arka planında, gök cisimlerini ‘tabiatında doğrusal harekete meyil ilkesi olmayan basit bir cisim’ olarak görmesi bulunmaktadır.²⁷¹ Fakat imam Razi'nin de atf yaptığı hakikat astronomi sahasındaki bilimsel gelişmeler sayesinde âlemin nihayetinden önce aşikâr olmuş ve gök cisimlerinin İbn Sînâ'nın tasavvurundaki gibi bir mahiyetinin olmadığı bölünme ve ayrılmayı kabul ettiği anlaşılmıştır. Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1960) de *“evham-ı faside ile inhisafa uğratmak isteyen feylesoflar ve onların muhakemesiz mukallitleri”* ifadeleri ile başlayan bir pasajda felsefecilerin mucizere vermede; inkâra hazır, açık, yanlış ve hata bulmak için tetikte bekleyen küffar bu ayetin nüzulünden sonra hiç itiraz edememiş ve inkâra cesaretlenememiştir, diyerek hadisenin hakikatine deliller getirmektedir.²⁷²

İnşikak-ı kamer rivayetleri ekseninde beyan edilen görüşlerle İslam felsefecilerinin ehl-i sünnet nazarındaki yanlışını

268 İbn Sînâ – *el-İşarât ve't-Tenbihat*, nşr. Ömer Türker, syf. 191 vd.

269 Yazır, Muhammed Hamdi – *a.g.e*, c. 7, syf. 372; Aliyyü'l-Kâri – *Şerhu's-Şifa*, c. 1, syf. 587

270 Razi, Fahreddin – *a.g.e*, c. 20, syf. 590-591

271 Yazır, Muhammed Hamdi – *a.g.e*, c. 7, syf. 371

272 Nursî, Said – *Sözler*, (31. Söz) , syf. 736-737

irdelemek mümkün görünmemektedir. Daha geniş bir okuma ile bu sağlıklı neticeye ulaşmalarının ana saiki Allah'ın sıfatları hususundaki farklı algılayışlarıdır denilebilir. Çünkü felsefeciler Allah'ın âlemle olan ilişkisinde öteleyici ve âlemin işleyişinde determinist bir yaklaşıma sahip olduklarından ötürü Cenab-ı Hakk'ın bilfiil müdahil olduğu bir âlem tasavvurları bulunmamaktadır.²⁷³ Dolayısıyla bu yaklaşımlarının tabii neticesi olarak doğanın işleyişi için âleme ezelden atanmış yasaların, Allah tarafından bir müdahale ile kesintiye uğratılmasını, bilfiil müdahalesi ile olağanüstü hâllerin vukû bulmasını tasdik etmemektedirler. Klasik tarifi ile mucize kabulünü felsefecilerde bulmamız mümkün değilken ancak, 'bilinen doğa yasalarını iptal ediyor gibi görünen ezelden tayin edilmiş bir başka doğa yasası' şeklinde tarif edilebilecek bir mucize tasdikini görebilmekteyiz. Dikkat edildiği üzere bu kabulde de Allah'ın âlemle kuracağı aktif bir ilişki ötelenmekte ve determinist bir işleyiş düşüncesi hissedilmektedir. Bu anlayış ise ehl-i sünnet menheci Allah'ın sıfatları kabulüne taban tabana zıt düşmektedir.

Yakın dönem İslam âlimleri arasında artarak devam eden mucize hakkındaki hatalı çıkarımlar Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'de (ö. 1176/1762) de mevcuttur. Ona göre bu mucize, parlak su zerreciklerinin bir araya toplanıp ayna haline gelmesi neticesinde ayın suretinin bu oluşuma aksetmesiyle görülecek ve insanların gökte sanki iki ay varmış gibi görmeleri ile gerçekleşecektir.²⁷⁴ Merhum Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952) , ed-Dihlevî'nin bu yaklaşım ve izahına şiddetle karşı çıkarak ona tenkidler yöneltir. İmam Kevserî; *"Onun garip görüşlerinden birisi de şakku'l-kamer mucizesini, insanların gözünde ayrılmış gibi görünme olarak saymasıdır. Allah'ın salat ve selamı o*

273 Topaloğlu, Fatih – *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, syf. 28 vd.

274 Dihlevî, Şah Veliyyullah – *Te'vilu'l-Ehâdis fi Rumûzi Kasasi'l-Enbiya*, thk. Mustafa Kasımî, syf. 103-104; İlhan Mehmet – *Muhammed Zahid el-Kevserî'nin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşlerine Tenkidleri*, SDÜİFD-2009, s. 22, syf. 80

Resulün üzerine olsun ki, insanların gözünü büyülemek onun yaptığı işlerden değildir." demiştir.²⁷⁵ Aynı coğrafyanın bir başka ismi olan Seyyid Ahmed Han'ın da (ö. 1316/1898) mucizeler hususunda aykırı ve inkârcı görüşleri bulunmaktadır. Ona göre Allah (c.c.) kâinatı her şeyi belirli yasalarla takdir etmiştir ve bu yasaları ihlal ve iptal eden herhangi bir şeyin olması muhaldir.²⁷⁶

Muhyiddin-i Arabî (ö. 638/1240) içinde şakku'l kamer'in vuku bulduğunu kabul etmediği yönünde bir yakıştırma yapılmıştır ve onun bu mucizenin vukuunu bilfiil yarılma değil o şekilde gösterilme olarak anladığı söylenmiştir.²⁷⁷ Elmalılı merhum bu yaklaşımın hatalı bir anlayış olduğunu ifade edip ayın yarılması ile ilgili rivayetlerin İbn Arabî tarafından inkâr edilmediğini dile getirir ve İsmail Fenni Bey'in (ö. 1946) *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* eserinde yaptığı -Arabî'ye atfedilen te'villeri- aklileştirme çabasını tenkid eder.²⁷⁸

Bu hususta yeni ilm-i kelâm sürecinin faal isimlerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin (ö. 1914) de hatalı istidlalleri mevcuttur. O, "*Bizim içtihadımıza göre bu (şakku'l-kamer) , manevi bir remzin temsil ve teşbih şeklinde ifadesidir.*"²⁷⁹ beyanı ile ayın yarılmasının kendi nazarında bilfiil tahakkuk eden bir olayın aktarımı olmadığını ilan etmiştir.

Tarihçilerin Görüşleri

Şakku'l kamer mucizesini kabul etmeyenlerin kendilerine destek aradıkları bir diğer saha ise tarih alanıdır. Mucize inkârcıları İbn Hişam (ö. 218/833) , Vakıdî (ö. 207/823) , İbn

275 Kevseri, Muhammed Zahid – *Husnû't-Tekadi*, syf. 97

276 Öz, Mustafa – '*Ahmed han' maddesi*, DİA, c. 2, syf. 74; Özervarlı, M. Sait – *Kelâmda Yenilik Arayışları*, syf. 119

277 Nedvî, Süleyman – *Asr-ı Saadet*, IV, syf. 1609; Çelebi, İlyas – *a.g.e*, syf. 165

278 Yazır, Muhammed Hamdi – *a.g.e*, c. 7, syf. 374-375

279 Filibeli, Ahmed Hilmi – *İslam Tarihi*, c. 1, syf. 164

Sa'd (ö. 230/845) , Halife b. Hayyat (ö. 240/854) ve Taberî (ö. 310/923) gibi ilk dönem ve güçlü tarih kaynaklarında geçmediği için bu mucizenin daha sonraki süreçlerin anlayışı yahûd ürünü olduğunu beyan etmektedirler.²⁸⁰ Fakat bu ifade de mutlak manada bir hakikati temsil etmemektedir. Mesela İmam Taberî'nin *Tarih*'inde bu mucizenin zikredilmediği malumdur fakat onun *Câmi'ul Beyan fî Tefsir'il Kur'an* isimli tefsirindeki izahında bu rivayetleri aktardığı ve kabul ettiği görülmektedir.²⁸¹ Bu görüntü dahi Taberî'nin bu rivayetleri kabul etmediğine delil olarak gösterilemeyeceği hakkında bir karinedir. Taberî'nin hadis çalışmalarını değerlendiren en-Nedîm (ö. 385/995) , İmamın Mısır, Şam, Irak, Küfe, Basra ve Rey'de yüksek mevkideki muhaddislerden hadisleri alıp aktardığını beyan eder.²⁸²

Vakıdî'ye bakıldığında ise onun eserlerinin büyük bir bölümü günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla onun günümüze ulaşmayan eserleri içinde mezkûr mucizenin zikredilmediğini kat-î bir şekilde söylemek mümkün değildir. Muhtevası bilinen *el-Megazi* isimli eserinde böyle bir şey aramak kitabın muhteviyatında bulunmayanı talep olacaktır. Çünkü Vakıdî eserinde Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in yalnızca Medine dönemi faaliyetlerini aktarmıştır.²⁸³ *Kitabü's-Siyer* ismiyle bilinen eserinin ise Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in hâl tercümesi için değil devlet umumî hukukuna dair olduğu ifade edilmiştir.²⁸⁴ Yine *Mevlidü'n-Nebî* isimli eserin ise Vakıdî'ye aidiyeti netlik kazanmamıştır.²⁸⁵ Öte yandan yine önemli tarihî kaynaklardan Ebû

280 Balci, İsrâfil – *Din Dilinde Mucize*, (müzakereden) , syf. 144; Azimli, Mehmet – *a.ge*, syf. 171; *Siyer Okumaları*, syf. 11

281 Taberî – *a.ge*, XXVII, syf. 84-88

282 en-Nedîm – *el-Fihrist*, syf. 340; Fayda, Mustafa – '*Taberî*' maddesi, DİA, c. 39, syf. 316; Taberî'nin rivayet aktarım usûlü için bkz. Yaşar, Naif – *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, syf. 48 vd.

283 Utku, Nihal Şahin – *Biyografik Tarih Yazımı İçinde Siyer*, MÜİFD-2013, s. 44, syf. 275

284 Fayda, Mustafa – '*Vakıdî*' maddesi, DİA, c. 42, syf. 473

285 Fayda, Mustafa – *a.g.md*, syf. 474

Nuaym'da (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliya* isimli meşhur eserinde bu mucizeyi nakletmektedir.²⁸⁶

Hayyat'ın *et-Tarih* isimli eseri ilk döneme dair kronolojik aktarım yapan kıymetli bir kaynak olmakla beraber mezkûr eserde de ilgili mucize ile alakalı aktarım beklemek Vakıdî'de yapılan hatanın tekrarı olacaktır. Nitekim Hayyat'ın bu eseri kronolojik olmakla beraber başlangıç olarak hicretî esasalmıştır.²⁸⁷ Dolayısıyla bu eserlerde mucize aktarımının nâmevcut olması müelliflerin onun tahakkukunu kabul etmediğini göstermemektedir. Zikredilen tarihçilerin eserleriyle ilgili bu detayları zikretmeksizin onların bu mucizeyi nakletmediğini ve hatta kabul etmediklerini ifade etmek ya bu bilgilere vakıf olmamaktan yahûd kasıtlı bir inkâr teşebbüsünden doğmaktadır.

Zikredilen nakillerin haricinde olayın gerçekleştiği zaman diliminde inkârcıların büyülendikleri ve dışarıdan gelen kervanlara sorup hakikati öğrenme beklentilerinin Mekke dışından gelen kervanlara sorulunca da teyit edildiği rivayetlerde mevcuttur.²⁸⁸ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de seyyahlardan aktardığı kadarıyla Hindistan'da tarihi bir yapının üzerinde '*Ay'ın ikiye yarıldığı gece yapılmıştır.*' şeklinde bir kaydın bulunduğu da nakledilmiştir.²⁸⁹ Bu bilgilerle beraber ilk dönem tarih kaynaklarından ve daha pek çok tarih eseri tedvin edilmeden varlık kazanmış olan bütün hadis ve tefsirlerdeki kabulü reddeden kimselerin sanki ilk dönem kaynaklarına çok büyük bir ehemmiyet veriyor gibi takiiye yapmaları da enteresandır.

286 Ebû Nuaym - *Hilyetü'l-Evliya*, syf. 95; Hamidullah, Muhammed - *İslam Peygamberi*, c. 1, syf. 103

287 Şulul, Kasım - *a.g.e.*, syf. 49

288 Ebû Davud - *Müsned*, I, syf. 236 (nr. 293) ; Kandemir, Yaşar - *a.g.e.*, c. 1, syf. 593

289 Kandemir, Yaşar - *a.g.e.*, c. 1, syf. 596; İbn Kesir'den aktarılan benzer bir rivayet için; İbn Kesir - *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 2, syf. 483

Sonuç

İnşikak-ı kamer mucizesinin konu edildiği pek çok ekole ve esere müracaat ederek bu hadisenin tahakkuku konusunda âlimlerin İslam tarihi boyunca taşıdığı hâkim kanaati ortaya çıkarmaya çalıştık. Görüldüğü üzere İslamî ilimlerin tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf sahasında –ehl-i sünnetten- hiç kimse bu mucizeyi inkâr etmemekte ya görülme şeklini ve imkânını tartışmakta yahud el-Kamer sûresinin ilk ayetin bu mucizeye delâlet edip etmediğini konu edinmektedir. Mutezile içerisinden Nazzam ve Ebû Bekir el-Asam (ö. 235/949) gibi istisna isimlerin ve İslam felsefecilerinin dışında yine kimsenin topyekûn inkârına rastlamamaktayız. Fakat ne yazık ki dinimizi oryantalistlerden öğrenme garabetine duçar olduğumuz zaman diliminden bugüne bu inkâr tavrı artmakta ve İslamî ilimler müktesebatına sırt çevrilmektedir. Netice olarak selef-i salihinden itibaren teşekkül eden İslamî ilimler literatürüne müracaat edildiğinde inşikak-ı kamer mucizesinin hakikati bizce müselleme bir şekilde görülmektedir.

ALTINCI BÖLÜM



İSRÂ VE Mİ'RAC MUCİZESİ

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.) 'in ve tüm nebilerin nübüvvet delili olan mucizeler Müslümanların ve İslam araştırmacılarının en çok rağbet gösterdiği meselelerin başında gelmektedir. Hız. Peygamber (s.a.v.) 'in tüm mucizeleri hakkında müspet-menfi bir takım şeyler söylenmiş ve tartışılmıştır. Aslında, Allah Resulünün mucizeleri hakkındaki konular tek başına bir ilim sahasının sınırlarında çözülemeyecek uzantıları olan bir mahiyettedir. Dolayısıyla mucizelerin rivayetler ile ilgili boyutunu hadis ve hadis usulü, itikadî durumunu akâid-kelâm ilminden ve ayetler ile rivayetlerin münasebetini kâmil manada tespit ve tayin edebilmek için tefsir ilminden istifade etme zarureti aşîkârdır. İşte bu genişliğin en belirgin olduğu mucizelerin başında İsrâ ve mi'rac mucizesi gelmektedir. Meselenin siyer/İslam tarihi, tefsir, akâid/kelâm ve hadis boyutlarının her biri o kadar önemli ve derindir ki bunlardan herhangi birinin ihmali dahi meselenin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının önünde ciddi bir engeldir.

İsrâ ve mi'rac mucizesinin önemli bir diğertarafı dabukonunun kendi içerisinde yine ciddi birçok alt başlığın oluşumuna sebep olmasıdır. Mi'rac'ın gerçekleşip gerçekleşmediği, gerçekleşme şekli, ru'yetin yaşanıp yaşanmadığı gibi bu önemli başlıkların her birinde kabuller ve itirazlar görölmüştür. Öte yandan rivayetlerin bütünlüğü içerisinde mi'rac hadisesini cem etme, tenakuz ve ırdırap durumlarını aşıcı bir bütünlük sunma meselesi de yine bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İş bu makale Ehl-i sünnetin İsrâ ve mi'rac hadisesi karşısındaki tavrını göstermek ve mi'rac hadisesini reddeden zümrelerin delillerinin durumunu ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır.

İsrâ ve Mi'rac Ayırımı

İsrâ ve mi'rac hadiseleri birbirinin öncesi ve sonrası olması hasebiyle genellikle aynı çerçevede ve bir değerlendirilmişse de İsrâ hadisesinin Kur'an'da bizzat geçmesi²⁹⁰ fakat mi'rac dair ifade üslubunun işarî olması, bu konuda sarîh bir ayetin bulunmadığı gerekçesiyle ayrı olarak incelenmiştir. İsrâ hadisesinin Kur'an'da sarahaten beyan edilmesisebebiyle üzerinde mi'rac hadisesi kadar ihtilaf ve inkâr gerçekleşmemiştir. Bizde meseleler üzerindeki kabul ve itirazları bütüncül manada tespit edebilmek için İsrâ ve mi'rac hadiselerini ayrı olarak inceleyeceğiz.

İsrâ, gece yürüyüşü demektir²⁹¹ ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mi'rac öncesi Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksa'ya intikalini ifade etmektedir. İsrâ sûresinin ilk ayetinde *"Eksiklikten uzak olan O ki kulumu geceleyin Mescid-i Harâm'dan çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürüttü. Tâ ki ona ayetlerimizden bir kısmını gösterelim. Gerçekten O, işitendir, görendir."*²⁹² şeklinde beyan edilmiştir. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) *Tefsir-i Kebir*'inde hadisenin Recep ayında gerçekleştiğini aktarmaktadır.²⁹³ İsrâ hadisesi Kur'an'la sabit olmakla beraber detayları hakkındaki malumat sahih hadis eserlerinde mevcuttur. İsrâ hadisesi ile ilgili bütün rivayetleri zikretmemiz konumuz sınırlarını aşacağı için biz üzerinde ihtilaf bulunan hususları zikrederek devam edeceğiz. Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149) belirttiği gibi; 'İsrâ olayının kesinliği konusunda, Müslümanlar arasında görüş ayrılığı yoktur.'²⁹⁴

İsrâ diye bir hadisenin gerçekleştiğinde herhangi bir ihtilaf olmasa da ne yazık ki Peygamber (s.a.v.)'in götürüldüğü Mescid-i Aksa'nın, bugün Filistin sınırlarındaki Beytü'l-

290 İsrâ - 17/1

291 İbn Manzur - *Lisanu'l-Arab*, İsrâ md.

292 İsrâ - 17/1

293 Mukatil b. Süleyman - *Tefsiri Kebir*, çev. Beşir Eryarsoy, syf. 581

294 Kandemir, Yaşar - *Şifa-i Şerif Şerhi*, c. 1, syf. 372

Makdis olup olmadığı son dönemde tartışmaya açılmıştır. Mesela Mustafa Öztürk Kur'an mealinde ilgili ayetin izahı için düştüğü dipnotta, *"Bu ayette geçen Mescid-i Aksa tabiri genellikle Kudüs'teki Beyt-i Makdis'le ilişkilendirilir. Ancak erken dönem siyer kaynaklarına göre bu mescidin bulunduğu yer Kudüs değil, Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıkta bulunan Cirane mevkiidir."*²⁹⁵ şeklinde bilgi paylaşmakta ve bu aktarımın referansı olarak Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Meğâzî* eserini kullanmaktadır. Öncelikle Vâkıdî'nin eserinde bu maksatla sarf edilmiş bir ifadenin bulunmadığını beyan etmek gerekmektedir. Vâkıdî, zikri geçen Cirane mevkiinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatta iken burada namaz kılması hatırasına istinaden vefatından sonra Mescid-i Aksa ismiyle bir mescid inşa edildiğini söylemektedir.²⁹⁶ Öte yandan bir an varsayalım ki hilaf-ı hakikat bu bilgi hakikattir, faydalı-faydasız, sahih-mevzû her bilgi kırıntısını ilmi bir emanet olarak görüp aktaran âlimler bu bilgiyi aktarmayarak, atlayarak ne amaçlamış olabilir? Mustafa Öztürk, 'Anlam ve yorum merkezli çeviri' olarak adlandırdığı mealinde aslında bu işten ne anladığını da şöyle ilan etmektedir; *"Sonuç olarak, Mescid-i Aksa tabirinin Kudüs'le ilişkilendirilmesi İsrâ ve Mi'rac bağlamında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hissî mucize oluşturma gayretinin bir ürünüdür."*²⁹⁷ Yani İsrâ ve Mi'rac rivayetleri olmayan bir mucizeyi kurgulamak için İsrâ suresinin ilk ayetindeki Mescid-i Aksa ifadesiyle zoraki bir ilişkilendirilmeye sokulmuştur. Daha sonra etraflıca zikredeceğimiz üzere âlimlerin kahir ekseriyeti mi'rac hadisesini bildiren rivayetlerin mütevatir olduğunu beyan etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri inkâr etmek yahud bunların muhkem delâletini Öztürk gibi tahrif edici bir te'vile tâbi tutmak Ehl-i sünnet nazarında kabul edilebilir

295 Öztürk, Mustafa – *Kur'an-ı Kerim Meali*, syf. 323

296 Vakıdî – *Meğâzî*, III, syf. 958

297 Öztürk, Mustafa – *a.g.e.*, syf. 323

değildir. Öztürk'ün izahından hareketle hadislerde her ne kadar oranın Kudüs olduğu sabitse de bu rivayetler de hissî mucizeyi perçinleme gayretinin bir ürünü olsa gerektir!

Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) bu hususta, "*Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'yageceyürütülmesinегelincebununsübubiyeti Kur'an-ı Kerim'le sabittir. Bundan dolayı inkârı küfürdür.*"²⁹⁸ demektedir. Ayette geçen Mescid-i Aksa'nın çevresinin bereketli kılındığı ifadesinin "*Allah, Arış ile Fırat arasını mübarek (bereketli) kılmış ve özellikle Filistin'i mukaddes kılmıştır.*"²⁹⁹ hadisi ile teyit edildiği de açık olarak anlaşılmaktadır.

İsrâ rivayetinde geçen Mescidü'l-Aksa beyanının yeri hususunda zikredilen bir diğer itiraz ise ayetin nüzûl tarihinde orada hâlihazırda bir mescidin mevcut olmayışı dolayısıyla Kudüs'ü ifade etmediğidir. Muhammed Hamidullah'ın (ö. 2002) da zikrettiği bu iddia³⁰⁰ ilmî bir katılığı haiz değildir. Öncelikle Kur'an'da yer alan Mescid-i Haram beyanı da Kâbe çevresinde herhangi bir mescid olmadığı dönemi ifade için kullanılmıştır. Yani bu terkipten illaki mevcut bir mescidi kabul etmenin zorunluluğu söz konusu değildir. Bununla beraber Yahudilerin Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e gelerek Beytu'l-Makdis hakkında soru sorduğunu bildiren rivayetler de bu hususta bir delil niteliğindedir.³⁰¹ Hiçbir Yahudi'nin orada bir mescid/mabed yok, nereyi tarif ediyorsun diye itiraz ettiğini bilmiyoruz. Yani o dönemde orada bir mescidin bulunmadığının sabit olduğu iddiası³⁰² bir hakikat değil kanaattir. Aklî cevapların dışında naklî yönden de Hamidullah nazarında müşkül olan

298 Aliyyü'l-Kârî – *Bed'ül-Emâlî*, syf. 51

299 Müslim – *Sahîh*, İman, 282

300 Hamidullah, Muhammed – *İslam Peygamberi*, c. 1, syf. 93; Gündüzoğlu, Şinasi & Sarıkçıoğlu, Ekram – *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, syf. 89

301 Yazır, Muhammed Hamdi – *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 5, syf. 309-310

302 Topaloğlu, Bekir – *Emâlî Şerhi*, syf. 66

bu hususa cevap mevcuttur. Ebûzer (r.a.) kanalıyla gelen bir hadiste; “*Yâ Resûlullah, en önce yeryüzünde hangi mescid bina kılındı diye sordum. Resûlullah: ‘Mescid-i Haram’dır, buyurdu. Ben: Sonra hangisi dedi. Resûlullah: Mescid-i Aksa, buyurdu. Ben: Bu iki mescidin kuruluşu arasında ne kadar zaman vardır dedim. Resûlullah: Kırk sene, buyurdu.*” şeklinde aktarılan bilgi ile işin hakikati aşikâr olmaktadır.³⁰³ Bununla birlikte Hamidullah hocanın çeşitli eserlerinde mi’racla ve Mescid-i Aksa ile ilgili tenakuz ihtiva eden ifadeler görülmektedir.³⁰⁴

İsrâ ve mi’rac hadisesine yönelik tartışmalı en önemli mesele bu hadisenin gerçekleşme şeklidir. Bu hususta hadisenin uykuda yani sadece ruh ile meydana geldiğini beyan edenlerle, uyanık yani beden ve ruh birlikte gerçekleştiğini beyan edenler mevcuttur. Mi’rac’ın sadece ruh ile gerçekleştiğini müdafaa edenlerin delil olarak kullandıkları hususlardan biri Hz. Aişe (r.a.) ’nın aktardığı rivayette *‘bedeninin yatağından ayrıldığını hissetmedim.*’³⁰⁵ ifadesinin bulunmasıdır. İkinci olarak Enes b. Malik (r.a.) rivayetinin *‘Resulullah Mescid-i Haram’da uyurken*’³⁰⁶ şeklinde başlaması ve Hz. Muaviye (r.a.) ’ın da bu görüşte olduğunun naklidir. Son olarak Huzeyfe (r.a.) ’dan da sadece ruhen gerçekleştiği yönünde gelen rivayettir. Tabiînden Hasan-ı Basrî’nin de bu görüşte olduğu nakledilmişse de onun aksi kanaatte olduğunu bildiren aktarımlarda mevcuttur. Mi’rac hadisesinin beden ve ruh birlikte olduğunu beyan eden rivayetleri zikretmeden evvel sadece ruhla olduğunu bildiren rivayetlere yönelik itirazları zikretmek uygun olacaktır.

Hz. Aişe (r.a.) ’nın rivayeti ile ilgili en güçlü itiraz onun bu hadisede şahit olduğu bir olayı nakledemeyeceği, henüz Peygamber (s.a.v.) ile evlenmemiş olduğudur. Öte yandan

303 Çıkman, Zeki - *Mi’rac ve Hamidullah*, syf. 21

304 Mi’rac hadisesi bağlamındaki beyanları özelinde Ahmed Davudoğlu hocanın takrizi ile Zeki Çıkman’ın *Mi’rac ve Hamidullah* isimli reddiyesi neşredilmiştir.

305 Kandemir, Yaşar - *a.ge*, c. 1, syf. 394

306 Buhari - *es-Sahih*, Tevhid-37, nr.7517

Peygamber (s.a.v.) 'in bu hadiseyi bildirmesinin akabinde birçok Kureyşli yalanlamış, hatta irtidad edenlerin bulunduğu söylenmiştir. Eğer bu hadise rüya ile gerçekleşmiş olsaydı kimsenin yalanlaması yahud irtidadı makûl olmazdı.³⁰⁷ Hz. Muaviye (r.a.) ile ilgili gelen bilgi ise senetli bir rivayete dayalı değildir. Kendisi olayın gerçekleştiği dönemde henüz Müslüman olmamıştır ve daha sonrada bu konuda hadis rivayet etmiş değildir.³⁰⁸ Bununla beraber İmam Kurtubî'nin (ö. 671/1230) işaret ettiği, Peygamber (s.a.v.) 'in birden çok mi'racının bulunduğu ve uyku durumunu bildiren rivayetlerin buna delâlet etmesinin ihtimal dâhilinde olduğu da unutulmamalıdır.³⁰⁹

İmam Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210) ayette geçen '*abd*' yani kul ifadesinin beden ve ruh birlikteliğine delâlet ettiğini söyleyerek ayetin anlamsınırları içerisinde inkârcılara bir itiraz getirmektedir.³¹⁰ Günümüze ulaşan ilk tam tefsir olma vasfına haiz *Tefsir-i Kebir*'inde Mukatil b. Süleyman'ında İsrâ suresinin ilk ayetini Mescid-i Aksa ve mi'rac ile birlikte nakletmesi erken dönem kabulü yansıması açısından önemlidir.³¹¹ Ehl-i sünnet müfessirlerin İXX. yüzyıl

307 Kandemir, Yaşar – *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*, c. 1, syf. 991

308 Kurtubî – *el-Câmiu li'-Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 10, syf. 322

309 Mi'rac-ı ekber hadisesinin uykuda iken gerçekleştiği bildiren rivayetlerin bir kısmı senet yönünden bazı âlimlerin tenkidine maruz kalmıştır. Nitekim Buharî'de geçen Şerik ibn Abdullah kanalıyla gelen rivayetin ravisi olan bu isim hakkında Hafız Zehebî garib lafızlar kullanan bir kimse olduğunu, İbn Hazm ise meçhul olduğunu beyan etmişler. Sika olduğunu beyan eden âlimler de mevcuttur fakat en azından ravinin güvenilirliğinde icmâ mevcuttur denemez. Buharî'de yer alan asıl hadislerden olmadığı için ihtiyatlılık payını göz önüne almakta fayda bulunmuştur. Dolayısıyla bu gibi hadislerin tamamen sika ravilerden mürekkep senet taşıyan varyantlara tercihi ihtiyata şayan olacaktır.

310 Razi, Fahreddin – *Mefatihul-Gayb*, çev. Heyet, c. 14, syf. 394

311 Mukatil b. Süleyman – *Tefsir-i Kebir*, thk. A. Mahmud Şehhate, çev. Beşir Eryarsoy, syf. 581. Bu tercüme üzerinden ihtisar çalışması yapan Ertuğrul Özalp, Mi'rac hadisesi bağlamında nakledilen rivayetlerin uydurma olduğunu düşünenler grubuna girmiş ve tefsiri müellifinin anlatımından tam ters bir istikamete sürüklemiştir.

öncesi hemen hiçbirinde mi'racı inkâr tavrı bulmak mümkün değildir. Ancak mahiyeti ile ilgili ihtilaflardan bahsetmek mümkündür. Bedenle gerçekleştiği yönünde kanaat belirtenlerin bir diğer iddiası da bedenın yükselmesi anlayışının Allah'a mekân izafe etmek olacağı bunun ise muteber bir izah olamayacağıdır.³¹² Zahiren haklı görünen bu itiraz ile ilgili iki cevap yolu mümkündür. İlk olarak 'Allah (c.c.) 'un yaklaştığını' bildiren varyantı inceleyen muhaddislerin bir kısmı tarafından bu varyantın ravilerinden Şerik ibn Abdullah'ın cerh edildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla bu varyantın mekân ifade eden bölümlerini, rivayetin illetlerini de göz önünde bulundurarak mutlak kabul edemeyeceğimiz aşikâr olur. Bununla beraber Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in mi'rac hadisesinde semalardaki yükselişinin hikmeti içinse İmam Kastallanî (ö. 923/1517) şu ifadeleri kullanmaktadır; "*Cenab-ı Hak mekândan cihet yönüyle münezzehtir iken o Hazreti göklere çıkarması sırf kendisini şerefle ululamakla bazı görülmemiş mülk ve melekûtunu gezdirip göstermek içindir.*"³¹³ Nitekim ayette geçen 'ayetlerimizin bir kısmını göstermek için' beyanı bu anlayışa münasip düşmektedir.³¹⁴

Mi'rac rivayetleri ile Cenab-ı Hak arasında kurulan mekân münasebeti üzerine bir diğer izahat şudur ki, insan aciz bir varlıktır ve Cenab-ı Hakk'ın 'ayetlerinin bir kısmını gösterme' muradı ancak Peygamber (s.a.v.) 'in intikali ile gerçekleşecektir. Her ne kadar Peygamber (s.a.v.) 'in başka vakitlerde yaşadığı gibi bir takım yerlerin onun gözü önüne getirilerek yaşatılması mümkün olsa da bu intikalin başka bir takım hikmetlere mebni olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim kevnî ayetlerin bilfiil müşahedesi ve semalarda yükseliş neticesinde Allah resûlünün kalbi, yakîn hâlini en kâmil seviyede yaşamış ve bu hâl Allah'ın huzurunda olma hissiyatını en yüksek seviyeye çıkarmıştır.³¹⁵ Başka bir izahta bu

312 Mevdudî – *Siret-i Server-i Âlem*, syf. 1090

313 Kastallanî – *Mevahibü'l-Ledünniye*, syf. 554

314 Mevdudî – *a.g.e.*, syf. 1091

315 Bilmen, Ömer Nasuhi – *Muvazzah İlm-i Kelâm*, syf. 244

kabule ziyade olarak, 'ayetlerimizin bir kısmını göstermek için' beyanının manasının Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e bir takım kevnî ayetler gösterildiği gibi âleme de Nebi (s.a.v.) gösterilmesi olduğu zikredilmiştir. Her ne kadar bu anlam mutlak olmasa da muhal de değildir.³¹⁶ Aliyyü'l-Kârîde *Şerh-u Fıkhu'l-Ekber*'in'de mi'rac ve Cenab-ı Hakk'a mekân isnadı hususunda önemle durmuş ve bu irtibatın muhalliğine deliller getirmiştir.³¹⁷

Mevdudî'nin temas ettiği bir başka problemde şudur ki mi'racta Peygamber (s.a.v.) 'in cennetlik ve cehennemliklerin ahvaline şahit olmasının, kıyametin henüz kopmamış olmasına rağmen mümkün olmamasıdır. Genel manada mi'rac hadisesi ile ilgili Ehl-i sünnet ile büyük oranda mutabık olan Mevdudî iş bu problemi aşmak adına Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e mi'racta gösterilen birçok şeyin temsil, gösteri ve prototip kabilinden olduğunu zikrederek bu mutabakattan sapmıştır. Aslında bu ifadeyle beden ile gerçekleştiğini izah için uzun deliller zikrettiği hadiseyi tekrar rüya mesabesine çekmiş, görülenlerin hakikatini tasdik etmemiş görünmektedir.³¹⁸ Aslında yaşadığımız dönem öncesi hemen bütün âlimlerin izahta problem yaşaması en makûl olan müşkül budur. Fakat günümüzde yapılan bilimsel çalışmalar zaman ve mekân arasındaki ilişkinin boyutlarını daha derin noktalara kadar açıklamaya başladığı için bu gibi konular problem olmaktan kısmen uzaklaşmıştır denilebilir.

Teknik detaylarına girmeksizin ifade edilirse, 'izafiyet teorisi' ile bizim sabit, akan zaman tasavvurumuzun doğru olmadığı

316 Mi'rac'ı tafsilata erdiren hadislerden bazısının Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in makamına ve şerefine vurgu yapması da bunun delili olarak görülebilir. Fuzûli – *Matla'u'l-İtikâd*, nşr. Muhammed et-Tancı, syf. 83

317 Aliyyü'l-Kârî – *Şerh-u Fıkhu'l-Ekber*, syf. 216; Bilmen, Ömer Nasuhi – *Muvazzah İlm-i Kelâm*, syf. 244

318 Mevdudî – *age*, syf. 1091; Mevdudî, gösterilenlerin sembolik olduğu yaklaşımında yalnız değildir. Nitekim Şah Velîyullah ed-Dihlevî'de (ö. 1180/1766) mi'rac hadisesinde gösterilen birçok ayetin (Sidre-i muntehâ'nın dibinde çıkan nehirler gibi) başka hakikatlerin sembolik olduğunu beyan etmiştir. ed-Dihlevî – *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. 2, syf. 1155

zamanında birtakım parametrelerden (hız, kütle vb.) etkilendiği, hızlandığı ve yavaşladığı yani izafî olduğu tespit edilmiştir.³¹⁹ Dolayısıyla zamanın mekânın her yerinde ve anında aynı hızda olmadığı kabulü bizim farklı mekân özelliklerinde aynı anda farklı zamanlara şahit olabileceğimizi nazari/teorik planda izaha kavuşturmuştur. Dolayısıyla Peygamber (s.a.v.) 'in cennet ve cehennem müşahade ettiği yerin hususiyetinin zamana tesir edici böyle farklılıklar ihtiva eden bir mekân olması mümkündür ve bugünün ilmince de makuldür. Bilimsel izahın dışında tasavvufi eserlerde zikredilen izahlar bundan çok uzak değildir. Mesela, İmam Rabbanî (ö. 1035/1624) *Mektubat*'ında, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in ahiret ahvaline dair müşahadesinin bilindik zaman ve mekân buudlarından çıktığı bir hâlde gerçekleştiğini beyan etmektedir.³²⁰

Zaman üzerinden getirilen itirazlardan bir diğeri de İsrail Balcı'nın *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği* isimli eserinde geçmektedir. Balcı'ya göre, ayette İsrâ hadisesinin gecenin çok kısa bir bölümünde geçmesi onun bedenle gerçekleşmediğinin delilidir. Çünkü böylesi kısa bir sürede bu kadar uzun bir mesafenin katedilmesi fizik yasalarına aykırıdır.³²¹ Bu konuda Cenab-ı Hak'ın kudreti ve fizik yasaları üzerine birçok kalam edilebilir fakat yazarın metodunun 'Kur'an'a arz' olduğunu bildiğimiz için Kur'anî bir delil getirmek yerinde olacaktır. Nitekim Cenab-ı Hak, "Yanında kitaptan bir ilim bulunan zat ise: «Ben onu sana gözünü kırpmadan önce getiririm.» dedi. Derken onu yanında duruyor görünce: «Bu, Rabbimin bir lütfudur; beni imtihan için ki, şükredecek miyim, yoksa nankörlük mü edeceğim. Kim şükrederse ancak kendisi için şükreder, her kim de nankörlük

319 Detaylı bilgi için; Einstein, Albert – *Göreliliğin Anlamı*, çev. Ercüment Akat, Alfa yay.- 2014

320 İmam Rabbanî – *Mektubat*, c. 2, syf. 213

321 Balcı, İsrail – *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, syf. 73

ederse, şüphe yok ki, Rabbim her şeyden müstağnidir, büyük ihsan sahibidir» dedi.”³²²buyurmaktadır. Yani Kur’an ile sabit olmak üzere anlaşılmaktadır ki göz kapama süresince dahi olsa bir fiili yaratmak Cenab-ı Hak için muhal olmadığı gibi fizik yasalarınca da sınırlandırılmış değildir.³²³ Kadim şekliyle Mutezilenin itirazı olarak bilinen bu husus birçok Ehl-i sünnet mütekellim tarafından cevaplandırılmıştır.³²⁴ Dolayısıyla yazarın kendi arz makamına daha hâkim ve tutarlı olması gerekmektedir.

Muhaddislere gelince onların nezdinde de mi’rac kabulü müfessirlerin kabulünden asla uzak değil hatta daha belirgindir. Nitekim hadisçilere göre mi’rac konusunda nakledilen rivayetler en az kırk beş sahabeden gelmekte ve dolayısıyla mütevatir kabul edilmektedir.³²⁵ Detaylarda farklılaşan rivayetler mana olarak mi’racın yaşandığı hakikatinde müşterekleşmektedir. Muhaddisler her ne kadar mi’rac hadisesinin tahakkukunda tereddütsüzseller de bu hadiseye iliştilirmek istenen asılsız eklentilere karşı son derece hassas davranmışlardır. Rafizîlerin imamet davasını her fırsatta istismarlarla ve hadis vaz’ıyla güçlendirme gayretkeşliği mi’rac hadisesine dahi sıçramıştır. Nitekim Hafız Zehebî’nin (ö. 748/1348) naklettiği üzere, “Hz. Ömer (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)’e, ‘Mi’rac gecesinde Rabbin seninle hangi lügat ile konuştu?’ diye sormuş ve cevaben Nebî (s.a.v.) ‘Ali’nin lügati ile’ demiştir.”³²⁶ şeklinde mevzû hadisler üretmişlerdir. Şevkanî (ö.) de fezail sahasına taalluk eden ve mi’racı birleştirmiş, “Mi’rac’a çıkarıldığında, arşın eteklerinde şunun yazılı olduğunu gördüm: La İlahe İllallah Muhammedun Resulullah. Onu Ali ile destekledim ve onu Ali’ye üstün kıldım.” şeklinde mevzû rivayetleri aktarır.³²⁷

322 Neml – 27/40

323 Şemsüddin es-Semerkandî – *el-Mutekad*, çev. İsmail Yürük, İsmail Şık, syf. 80

324 Şemsüddin es-Semerkandî – *a.g.e.*, syf. 80

325 Pişvai, Mehdi – *Tarih-i İslam*, syf. 156

326 Zehebî – *el-Müntekâ*, syf. 101

327 Şevkanî – *el-Fevaid el-Mecmûa fi’l-Ehadis el-Mevdûa*, çev. M. Emin Akın, syf. 463

Mütekellimler nazarında mi'rac hadisesi kabul edilmekle beraber, nihayetinde rivayetlerin sayılabilir ve dolayısıyla hadise aklen yalanda ittifakı mümkün miktarda kişinin nakliyle sabit olduğu için kimi âlimler lafzî mütevatir seviyesinde görmemiş³²⁸, fakat pek çok mütekellim manevî mütevatir olarak kabul etmiştir. Hızır Bey Çelebi (ö. 863/1458) *Kaside-i Nûniye*'sinde mi'racile ilgili nakillerin tenakuz ve ihtilaf durumlarını aşan bir izah ile olayının birden fazla tekrarı olduğunu beyan etmiştir.³²⁹ Mütekellimler ile mutasavvıfların meselelere yaklaşımları usûlleri gereği farklı bunun neticesi olarak izahları da çoğu zaman ayrı olmaktadır. Fakat Abdullatif el-Harputî (ö. 1916) , *"Sûfiyenin görüşü bazı kahramanlar! beğenmese de mi'rac konusunda en kapsamlı görüştür."* demiştir.³³⁰ Malatî (ö. 377/987) İsrâ ve mi'racın hak olduğunu ayete atıfla beyan edenlerdendir.³³¹ Taftazanî (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akaid*'inde mi'racı hak kabul ederken bu hak oluşu hadislerin meşhur oluşuyla irtibatlandırmaktadır.³³² Aliyyü'l-Kârî mi'rac hadisesi ile ilgili, *"Bu haberi kabul etmeyip reddeden sapıklıkla bi'datçiliği (kendinde) toplamıştır."* demektedir.³³³

Sevâdü'l-Azam müellifi Hâkim es-Semerkindî (ö. 342/953) , *"Hakkında çok ayet olduğu halde kim mi'racı inkâr ederse hiç şüphesiz kâfir olur."* ifadeleriyle mi'racın da ayetle sabit olduğunu dolayısıyla inkârının tekfiri gerektirdiğini beyan etmektedir.³³⁴ Mezku'r hadislerin mütevatir olduğuna yahud ayetle irtibatının

328 Aliyyü'l-Kârî – *Şerhu'l-Emâlî*, syf. 51

329 Yazıcıoğlu, M. Sait – *Hızır Bey ve Kaside-i Nûniye'si*,

330 Harputî, Abdullatif – *Tenkihu'l-Kelâm*, çev. Fikret Karaman, syf. 227

331 Kubat, Mehmet – *Malatî ve Kelâmi Görüşleri*, syf. 176

332 Taftazanî, Sadüddin – *Şerhu'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp, syf. 275

333 Aliyyü'l-Kârî – *Şerh-u Fikhu'l-Ekber*, syf. 210

334 Hâkim es-Semerkindî – *es-Sevâdü'l-Azam*, çev. Talha Hakan Alp, syf. 152; Bu kanaatinde es-Semerkindî yalnız kalmış değildir. Nitekim Şevkanî'de *İrşadu's-Sikat* isimli eserinde mi'racın tevatürle sabit olduğunu ve zındıklardan başka kimsenin bunu inkâr edemeyeceğini beyan edenlerdendir. Şevkanî – *İrşadu's-Sikat*, syf. 58

katî olduğuna kani olunduğunda es-Semerkindî'nin beyanı kesinlikle doğru olmakla beraber âlimlerin kahir ekseriyetinin ayetlerin delâleti ve hadislerin mütevatire ulaşması noktasında farklı kabullerinin bulunması, inkârının kâfirlikten ziyade ehl-i bidat oluşa neden olacağı şeklinde bir tablo ortaya koymaktadır.³³⁵

Ru'yet

Mi'rac hadisesi bağlamında tartışmalı alt konulardan birisi de mi'racta Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in Cenab-ı Hakkın cemali ile müşerref olup-olmadığı, ru'yetin gerçekleşip-gerçekleşmediği meselesidir. Bu meselenin iki veçhesi mevcuttur. İlki Cenab-ı Hakkın görülmesinin mümkünlüğü ikincisi ise mi'rac rivayetlerinin ru'yetin gerçekleştiği yönündeki delâleti. Cenab-ı Hakkın görülmesi meselesi Ehl-i sünnet itikad imamlarının ihtimam gösterdikleri hassas meselelerden birisidir. Hemen bütün akâid metinlerinde bu esası görmek mümkündür.³³⁶ Fakat bu esası zikrederken görmenin cennette gerçekleşeceği yönünde bir parantez getirilmektedir. Nitekim göz dünyada maddi âlemi müşahade edebilme imkânına münasip bir surette yaratılmıştır. Cenab-ı Hakkı maddi varlıkların görülme sınırlarında bir varlık olarak tasavvur muhaldir. Çünkü dünyada ve dünya gözü ile görmede bakılan bir yön, görmekten bahsedilecek bir had ve görüleni aşikâr kılıcı ondan yansıyan bir ışık vb. faktörlerin olması zaruridir. Fakat Allah (c.c.) bu niteliklerle nitelenmekten münezzehtir. Cennetteki görme imkânı içinse gözün haşr sonrası bumükâfata uygun bir donanımla iade edileceği beyan edilmiştir.³³⁷

335 İmam Sâvî – *Şerhu âlâ Cevhereti't-Tevhid*, syf. 205

336 İmam Tahavî – *el-Akidetü't-Tahaviyye*, syf. 15; Ebû'l-Münteha – *Şerh-u Fıkhü'l-Ekber*, syf. 153

337 Ebû'l-Münteha - *a.g.e*, syf. 153-154

Yön, ışık ve benzeri unsurların olmadığı bir görme fiilinin nasıl mümkün kategorisine girdiği ile ilgili kelâmî tartışmaların Eşarî ve Mâturidî mütekellimler nezdinde temel kabulü, ‘var olmak görülmeye imkân verir’³³⁸ kazıyyesinde belirginleşmiştir.

Mutezili mütekellimler cennette de ru’yetin gerçekleşmeyeceğini çünkü yön ve ışık gibi unsurlardan arı bir şekilde görmenin muhal olduğunu beyan etmişlerdir.³³⁹ Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) bu iddianın nakli delili olarak, “O’nu gözler idrak edemez, fakat O, bütün gözleri idrak eder. O, latif ve habîrdir.”³⁴⁰ ayetini zikretmiştir.³⁴¹ Fakat Mutezili mütekellimler bu delilde parçacı bir yaklaşım göstermişlerdir. Ayetlerin tamamını dikkate alan bir izahatta bu neticeye varmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Hz. Musa (a.s.) ’ın Cenab-ı Hakkı görme isteğini bildiren ayet ru’yete yönelik bir imkâna işaret etmektedir. Her ne kadar Mutezilîler bu talebin Allah’ın zâtını idrâk nevinden olamayacağını ifade etseler de ‘mez-kûr ayeti dikkat-i nazara alarak’ kabul etmeseler de Seyyid Şerif Cürcanî’nin (ö. 816/1413) bu eksende getirdiği deliller Ehl-i sünnetin kabulünün sağlam temellerini aşıkâr kılmaktadır. Cürcanî’nin ifade ettiği üzere, eğer yüce Allah’ın görülmesi imkânsız olsaydı peygamber böyle bir şeyi istemezdi. Çünkü bunu tasavvur Rabbini tanımayan bir peygamber düşüncesini oluşturmaya zemin teşkil edecektir.³⁴² Bununla beraber “Yüzler (vardır) o gün ter-ü tazedir. Rablerine bakacaktır.”³⁴³ ayetinin ru’yetin gerçekleşeceğini bildiren muhkem bir nas olduğunda

338 Razi, Fahreddin – *el-Münazarat*, syf. 42; Ebû’l-Muin en-Nesefî – *Kitabü’t-Temhid*, çev. Hülya Alper, syf. 63

339 Kadı Abdulcebbar – *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, c. 1, syf. 375

340 Enam – 6/103

341 Kadı Abdulcebbar – *a.g.e*, c. 1, syf. 375

342 Seyyid Şerif Cürcanî – *Şerhu’l-Mevakıf*, c. 3, syf. 191 vd.; Kadı Beyzâvî – *Tavâli’u’l-Envâr*, syf. 201

343 Kiyamet – 75/22-23

tüm dişleri görünecek şekilde gülmediğini dahi hadislerden bilmekteyiz. Cehennemi müşahedenin böyle bir tesirinin olmasına rağmen, Cenab-ı Hakkın cemâliyle müşerref olmasının hiçbir tesirinin bulunmaması hayatının geri kalan safhasında bu hazzı anmaması, anlatmaması vb. aklî işaretler yine ru'yetin gerçekleşmediği yönündeki kabulü desteklemektedir. Malum olduğu üzere kullar için mükâfat cennettir ve burada da çeşitli makamlar mevcuttur. Fakat cennette tadılacak en yüksek mükâfat Cenab-ı Hakkın cemaliyle müşerref olmaktır. Dolayısıyla daha yükseği olmayan bu gaye mükâfatı tatmasına rağmen bunun tesirinin kendisinde müşahade edilmemesi aklen makul görünmemektedir.

Sahabilerin bir kısmının ru'yetin olmadığı yönündeki rivayetleri de aklî izahatları destekleyen naklî unsurlardır. Ebû Musa el-Eşarî³⁵¹ (r.a.) , Hz. Aişe³⁵² (r.a.) ,Abdullah b. Mesud (r.a.) ve Ebû Hureyre³⁵³ (r.a.) ,Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in Cenab-ı Hakkı görmediğini yahud görülen şeyin Cebrail (a.s.) olduğunu bildirmişlerdir.

İtikad imamları da ru'yet tartışmalarından uzak kalmamışlardır. Mesela Osmanlı dönemi Mâturîdî âlimlerinden olan İmam Birgivi (ö. 981/1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinde, "Allah'ı görmek mertebe ve lezzetlerin doruk noktasıdır. Bu, dünyada kimseye nasip olmamış, sadece İsrâ gecesi, Peygamberimiz (s.a.v.) 'e nasip olmuştur. Bunda da ihtilaf edilmiştir." demektedir ve kendi kabulünün gördüğü yönünde olduğunu beyan etmektedir.³⁵⁴ Saduddin *et-Taftazani* de *Şerhu'l-Akaid*'inde ru'yet bahsine temas ederek; "Sahih olan şu ki, Allah Resulü Rabbini gözleriyle değil, kalbiyle görmüştür."³⁵⁵ demek

351 Müslim – *es-Sahih*, İman-293

352 Müslim – *es-Sahih*, İman-287

353 Mevdudi – *a.g.e*, syf. 1114

354 İmam Birgivi – *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, syf. 67

355 Taftazani, Saduddin – *a.g.e*, syf. 276

suretiyle gördüğünü bildiren hadisleri yok saymamakla beraber bu görmenin göz ile değil kalp ile gerçekleştiği kabulünde olduğunu ifade etmektedir. Bunun haricinde Eşârî âlimlerden İmam Sâvi *Cevheretü't-Tevhid Şerhi*'nde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Rabbini gördüğünü ve O'nunla konuştuğunu zikretmektedir.³⁵⁶ Burada zikredilenlerin dışındaki mütekellimlerin kahir ekseriyeti ru'yetin gerçekleştiği yönünde bir kabule sahip değildirlere. Mesela İmam Mâturîdî (ö. 333/944) *Te'vilatü'l-Kur'an*'ında Necm suresinin 18. ayetini delil getirerek ru'yetin gerçekleştiği yönündeki beyanları reddetmektedir.³⁵⁷ Fakat bu noktada mütekellim vasfının yanında mutasavvıf olan âlimler ru'yetin imkânı ile tasavvufi çıkarımları birleştirmek suretiyle mezkûr görmenin gerçekleştiğini beyan etmişlerdir. Muhyiddin ibn Arabî (ö. 638/1240) , İmam Rabbânî, Said-i Nursî³⁵⁸ (ö. 1960) ve İsmail Çetin (ö. 2011) bu kabulün örnekleri olarak zikredilebilir.

İmam Rabbânî bu meseleyi, "*Peygamberimiz (s.a.v.) 'in mi'rac gecesi Rabbini görmesinin dünyada gerçekleşmediğine dair Ehl-i sünnetin icması vardır*" ifadeleriyle bir nevi çözüme bağlamaktadır.³⁵⁹ Yani ru'yet dünyada olmadığı için hem Cenab-ı Hakkın dünyada görülmeyeceğini bildiren ve reddedişin temellendirildiği ayetlerin hitabından hariçte olmakta hem de ahirette olduğu için zaten ru'yetin imkânını kabul eden Ehl-i sünnet nazarında bir müşkül kalmamaktadır. İsmail Çetin hoca ise; "*Resulullah'ın mi'rac gecesinde maddi gözüyle Allah Teâlâ'nın Zât-ı Şerifini temaşa etmesi, naklen sabit ve aklende mümkündür.*"³⁶⁰ şeklinde bir ifade kullanmışsa da naklen sabit olduğu ifadesini katî kabul etmek daha öncede temas edildiği üzere mümkün değildir.

356 İmam Sâvi – *Şerhu Cevheretü't-Tevhid*, syf. 205

357 Tuğlu, Nuri – *Mâturîdîlik ve Hadis*, syf. 277

358 Nursî, Said – *Sözler*, syf. 706 vd.

359 İmam Rabbânî – a.g.e., c. 2, syf. 213

360 Çetin, İsmail – *Ehl-i Sünnetin Nazarı İtikadın Ölçüsüdür*, syf. 404

Ru'yeti bildiren bütün rivayetleri herhangi bir ilmî tatmin oluşturacak izahat getirmeden uydurma ilan edip³⁶¹ yok saymak hiçbir sorunu halletmediği ve halletmeyeceği gibi ilim haysiyetine de uygun düşmemektedir. Rivayetler üzerine gösterilecek en hassas ve salim yol, Fahreddin er-Razî'nin haberi sıfatlar üzerine kaleme aldığı *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm* eserinde görüldüğü üzere rivayetlerin illetlerini, zahir manayı vermenin doğuracağı problemleri ve hamledilmesi gereken muhtemel manaları diğer nasların bütünlüğüne uygun bir şekilde beyan etmek olacaktır.

Ru'yet ile ilgili rivayetlerden hareketle sadece görmenin tahakkuk edip etmediği meselesi tartışılmamıştır. Bu rivayetler kendisiyle ilişkilendirilmesi uzak olan Nûr-i Muhammedî meselesinin kanıtları arasında zikredilen bir argüman olarak kullanılmıştır.³⁶² Fakat Nûr-i Muhammedî ile ilgili rivayet ve kanaatlerdeki ihtilaf bu rivayeti ru'yetin gerçekleştiği noktasında bir destek sunmaktan uzak kılmaktadır.

İmam Gazâlî (ö. 505/1111) mi'rac ve ru'yet ilişkisindeki tartışmaların nihayetinde, "*En doğru olan şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) mi'rac gecesi Rabbini görmemiştir.*" demektedir.³⁶³ İmam Rabbânî'de her ne kadar ru'yetin gerçekleştiğini beyan etse de 'gözle görme açısından bir ru'yetin gerçekleşmediğinde icmâ olduğunu' kabul etmekten geri durmaz. Fakat kendi izahatı ile bu icmâ arasında bir tenakuz bulunmadığını da beyan eder. Ehl-i sünnetin ru'yet meselesindeki hâkim ölçüsünün İmam Gazâlî'nin ifadesinde mevcut olduğunu beyan etmek kanaatimce hakikat olacaktır.

361 Yavuz, Salih Sabri – *İsrâ ve Mi'rac*, syf. 150

362 Çınar, Mahmut – *Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, syf. 77

363 İmam Rabbânî – *a.g.e.*, c. 2, syf. 213

Sonuç

Tek bir cümle ve ifadeyle itikadî bir hükme bağlanamayacak kadar tafsilatlı ve çok vecihli bir mesele olan İsrâ ve mi'rac hadisesi ile alakalı Ehl-i sünnetin nihai görüşü olarak şöyle söylenebilir; İsrâ hadisesi ayetle sabit bir olaydır ve icmâ ile Mescid-i Harâm'dan Kudüs'e, Mescid-i Aksa'ya olan intikali ifade eder, dolayısıyla inkârı küfürdür. Mi'rac hadisesi ise mütevatirliğinde icmâ olmamasına nazaran mütevatire yakın/meşhur bir aktarımla bize ulaştığında ittifak olduğu için inkârının fasıklık olduğu ve kişiyi ehl-i bidat kılacağı beyan edilmiştir. Mi'rac hadisesi ile ilgili bir diğer hususiyet bu intikalin ruh ve beden birlikte gerçekleştiğinde mutabakatın olduğudur. Dolayısıyla Ehl-i sünnet âlimlerinin kahir ekseriyetince mi'rac hadisesi uykuda/rüyada değil uyanık bir halde yaşanmıştır. Zaten İsrâ ve mi'rac hadisesini genel kabulün dışında bir manaya hamletmek ve bu görüşe İslam tarihi içerisinde sahih bir referans bulmak da mümkün görünmemektedir. Öte yandan mi'rac günü ru'yetin gerçekleşip gerçekleşmediği meselesinde tercihin itikadî bir probleme dönüştüğü söylenemez. Lakin Ehl-i tasavvuf ağırlıklı âlimlerin dışında kahir ekseriyet mi'rac gecesi ru'yetin gerçekleşmediğinde ittifak etmişlerdir. Naklî ve aklî delillerin götürdüğü ağırlıklı istikamette bu yöndedir.

İslam tarihinin hiçbir döneminde topyekûn bir inkâra muhatap olmayan bu hadiseler XVIII. yy. sonrası âlimlerinin! bir kısmı tarafından ne yazık ki inkâr edilir vaziyete getirilmiştir. İş bu yazıda ortaya konulduğu üzere bu hadisenin inkâr edilmesi naklen ve aklen mümkün olmamakla beraber itikadî bir mesuliyeti taşıması açısından Ehl-i sünnet nezdinde inkâr da edilemez.

YEDİNCİ BÖLÜM



HZ. PEYGAMBERİN (s.a.v.) VEFATI AKABİNDEKİ BAZI HADİSELER

Giriş

İtikadî ihtilafların tarihini aktaran pek çok eserde bu ihtilafların başlangıcı Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in ahirete intikali olarak belirtilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) aralarında olduğu süre zarfında ashab içerisinde bir ihtilaf zuhur etmemiş, bir ayrışma zemini oluşturacak kıvılcım mevkiindeki durumlar Allah Resûlünün müdahalesi ile anında çözömlenmiştir. Ashabın Peygamber (s.a.v.) 'e yönelik sevgisinin şiddetinden, O'nun vefatını ilk etapta kabullenememe tavrı, kısa süreli bir reddediş hali ile başlayıp, Peygamber (s.a.v.) 'in miras bırakıp-bırakmadığı, defin yeri, imamet vb. bahislerdeyine küçük-büyük ihtilaflar görölmüştür. Bu ihtilaflardan bazıları anında müdahale ile çözüme kavuşmuş bazıları ise tarihî süreçte yankılanmaya devam etmiş ve kimi ihtilaflar bazı mezheplerin varlık iddiaları haline dönmüşmüştür. Ehl-i sünnet âlimleri de bu sürecin ihtilaflı meselelerine sessiz kalmamış ve mü'minlerin ne zemin kaybı yaşayıp Ashab-ı kiram ile ilgili hatalı düşüncelere meyletmesine ne de tarihî-ideolojik İslam sunumlarına aldanarak itikadî bozukluğa uğramasına fırsat vermek için bu konular çerçevesindeki doğru kabulü her dönemde tafsilatıyla beyan etmişlerdir. Kronolojik bir tertip ile takip edecek olursak bu ihtilaflardan ilki Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in dâr-ı bekaya irtihal eylediği vakit Hz. Ömer (r.a.) 'in ve birkaç sahabînin beyanıyla zuhur eden, ölümü ve ayrılığı kabullenememe duygusunun anlık tezahürüdür.

Hız. Peygamber (s.a.v.) 'ın Ölüp-Ölmediğı

Abdulkadir el-Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark Beyne'l-Fırak* isimli fırkalar tarihi eserinde İslam içi ilk ihtilaf³⁶⁴ olarak zikrettiğı mezkûr hadisenin nasılına dair içeriğı ise genellikle ilk dönem siyer eserlerinin hemen hepsinde görebilmekteyiz. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) bu bağlamda nakledilen on kadar rivayeti *Tabâkâtı'l-Kebir*'inde aktarmaktadır. Bütün rivayetlerin ortak anlatımında hadise, Hız. Ömer (r.a.) Hız. Peygamber (s.a.v.) 'ın öldüğünü ilan eden el-Muğîre b. Şube (r.a.) 'a veya Hız. Aişe (r.a.) 'ya cevaben 'Allah resûlünün ölmediğini, münafıkları yok etmedikçe ölmeyeceğini³⁶⁵' haykırırken Hız. Ebubekir (r.a.) 'ın onu susturarak; "*Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz?*"³⁶⁶ ayetini okumuş ve ardından 'Kim Muhammed'e tapıyor idiyse bilmiş olsun ki, Muhammed ölmüştür. Kim de Allah'a tapıyor idiyse bilmiş olsun ki, Allah hayy'dır; O, ölmez!' ifadeleriyle ihtilafı çözmüş ve Hız. Ömer (r.a.) da dâhil olmak üzere herkesi aynı kabulde buluşturmuştur.³⁶⁷ Bağdadî başta olmak üzere birçok fırak müellifi bu hadiseyi ilk ihtilaf olarak zikretmiştir lâkin söz konusu bu hadisenin anlık bir ihtilaf olmaktan öte bir durumu olmamıştır.

364 Bağdadî, Abdulkahir – *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, syf. 15; Şehristânî – *el-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, syf. 34-35

365 Bu ifade İbn Sa'd tarafından Hız. Ömer'in ağzından aktarılırken, İbn Kesir tarafından Hız. Aişe (r.a.) 'nin ağzından aktarılmıştır. İbn Kesir – *es-Siyretu'n-Nebeviyye*, syf. 1006; İmam Tirmizî'de aynı hadiseyi zikretmekte ve o da bu sözleri Hız. Ömer (r.a.) 'dan aktarmaktadır. Kandemir, Yaşar – *Şemail-i Şerif Şerhi*, c. 3, syf. 259

366 Âl-i İmrân – 3/144

367 İbn Sa'd – *Tabakâtı'l-Kebir*, çev. Mahmut Polat, c. 2, syf. 270; Hız. Ömer (r.a.) 'ın 'Resulullah için kim öldü derse onu öldürürüm' şeklindeki ifadeyi Hatemü'n-Nebî'nin ölümüne dair şaşkınlık ve kabullenememe tavrından değil, bu haberle coşkunlup yaygara yapan münafıkların önünü kesmek adına söylediğı de beyan edilmiştir. Ağırakça, Ahmed – *Hız. Ebû Bekir'in Hilafet Dönemi*, syf. 34; Esed, Muhammed – *Sahih-i Buhari İslamın İlk Yılları*, syf. 57

İmam Kastalanî (ö. 923/1517) *Mevahibü'l-Ledünniye* isimli eserinde Peygamber (s.a.v.) 'in vefatının duyulduğu ilk anda sahabilerin çeşitli ruh hallerine girdiğini bir grubun akli başından gidercesine tepki gösterdiğini ve Hz. Ömer (r.a.) 'ın da bu zümreden olduğu, bir grubun bedenlerinden kuvvetin çekilip haberi duydukları yerde kalakaldıklarını ki Hz. Ali (r.a.) bu zümreden olduğunu hatta kimi sahabenin üzüntüden vefat ettiği ki Abdullah b. Uneys (r.a.) 'ın onlardan olduğunu belirtmektedir. İşte bu elim hadisenin peşi sıra yaşananlar Hz. Ebubekir (r.a.) 'ın metanetli duruş ve beyanıyla anında aşılmış ve daha sonradan tefrikaya zemin teşkil edecek bir surette yeniden açılmamak üzere kapanmıştır.

Defin Yerinin Tespiti

Hz. Peygamber (s.a.v.) ile alakalı ikinci ihtilaf ise yine Bağdadi'nin zikrettiği üzere defnedileceği yer hususunda olmuştur. Mekkeliler doğduğu şehre, yani dedesi Hz. İsmail (a.s.) 'ın da burada olması hasebiyle kendi beldelerine defnedilmesini, Medineliler ise hicret ettiği ve dini için yardım edenlerin bulunduğu kendi beldelerine defnedilmesini talep etmişlerdir. Üçüncü bir grup ise dedesi Hz. İbrahim (a.s.) 'ın orada bulunması dolayısıyla Beytu'l-Makdis'e defnedilmesinden yana idiler.³⁶⁸ Bunlar dışında bir başka grup bedeninin Hz. İsa (a.s.) gibi göğe kaldırılacağını, başka bir grup ise cesedinin bozulmayacağı için defnedilmesine lüzum olmadığını düşünmekteydi.³⁶⁹ Bu müşkül Hz. Ebubekir (r.a.) 'ın bildirdiği "Peygamberler öldükleri yere gömülürler." hadisi ile çözüme kavuşmuştur.³⁷⁰ Bu meselede bir önceki hadise gibi anlık bir ihtilaf olarak kalmış tarihi sürece yansıyan hiçbir tesiri olmamıştır.

368 Bağdadi – a.g.e, syf. 15

369 Kandemir, Yaşar – a.g.e, c. 3, syf. 280

370 İbn Sa'd – a.g.e, c. 2, syf. 294; Hamidullah, Muhammed – *İslam Peygamberi*, c. 2, syf. 1103

Mirası

Hız. Peygamber (s.a.v.) 'in vefatı akabinde gerçekleşen ihtilaflardan bir diğeri ise miras bırakıp bırakmadığı meselesidir. Bağdadi *el-Fark Beyne'l-Fırak* eserinde bu hadiseyi ilk ihtilaflardan zikretmektedir. İbn Sa'd'ın aktardığı üzere Peygamber (s.a.v.) 'in vefatının ertesi günü Hz. Ebubekir (r.a.) 'ya biat gerçekleşmiş ve bununda ertesi günü Hz. Fatıma (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) halifeye giderek Medine, Fedek ve Hayber'deki sadakaları³⁷¹ talep etmiştir. Hz. Ebubekir (r.a.) , "Biz (peygamberler) miras bırakmayız. Bıraktığımız sadakadır."³⁷² hadisini işittiğini bildirerek miras intikalini gerçekleştirmemiştir.³⁷³ Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) aktardığı üzere miras talebi meselesi Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in eşleri arasında da gündem olmuş lakin Hz. Aişe (r.a.) 'a "Resulullah, 'Biz miras bırakmayız, bizim bıraktığımız sadakadır' buyurmuş değil mi?" hatırlatmasını yaparak meseleyi çözüme kavuşturmuştur.³⁷⁴

Osmanlı âlimlerinden Ahmed Feyzi Çorumî (ö. 1327/1909) *el-Feyzü'r-Rabbanî*'sinde ele aldığı bu meselede ciddi bir tahlil yapmaktadır. Öncelikle Hz. Fatıma (r.a.) tarafından gerçekleştirildiği söylenen miras talebinin tarihi bir hakikati olmadığını beyan eden Çorumî bu beyanını tek şeri varisin Hz. Fatıma (r.a.) olmadığı Hz. Abbas (r.a.) 'in da hak sahibi olduğu fakat mirasın Şia'nın iddia ettiği gibi Hz. Fatıma (r.a.) 'a tahsis edilmiş olmasının Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in şeri bir hakkı ihlâl

371 Fedek arazisi diye zikredilen yer bir Yahudi köyüdür. Hayber'in fethinde Yahudilerin mağlubiyeti sonrasında köy ahalisi kendi arzularıyla bu arazinin yarısını Hz. Peygamber (s.a.v.) 'e vermişlerdir. Dolayısıyla burası Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in olmuş ve buradan elde edilen gelir ile akrabalarına yardımında bulunmuştur.

372 Ebû Davud – Harac, 19, (no. 2976)

373 İbn Sa'd – a.g.e, c. 2, syf. 316 vd.

374 Zerkeşi, Bedruddin – *el-İcâbe*, çev. Bünyamin Erul, syf. 100

etmesi olacağı ve bunun unda muhal olduğu ile delillendirmektedir.³⁷⁵ Ona göre Hz. Ali (r.a.)'ın Hz. Fatıma (r.a.)'a şahit olarak eşlik ettiği bilgisi de bu iddianın asılsızlığına dair bir delildir. Nitekim Hz. Ali (r.a.) gerçekten böyle bir hak talebi için şahitlik etmiş olsa idi o vakit hilâfet sürecine değin gasbedilen (!) bu arazinin gelirlerini Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.)'a vermesi beklenirdir. Fakat o bu geliri hazineye aktarmaya devam etmiştir. Fedek arazisi ile alakalı bu uygulama Abbasi halifesi Me'mun dönemine kadar bu şekilde devam etmiştir.³⁷⁶

Çorumî, Şii eserlerde çokça nakledilen Hz. Fatıma (r.a.)'ın, "*Ey Ebû Bekir, sen pederinden miras alır beni ise pederimin mirasından mahrum bırakırsın*" rivayetini de bu hadisenin asılsızlığına dair tarihi bir hüccet olarak görmekte ve bu görüşünü Hz. Ebû Bekir (r.a.)'ın babasından evvel vefat ettiği dolayısıyla böyle bir cümlenin söylenmesinin ihtimal dışı olduğu ile katileştirmektedir.³⁷⁷ Çorumî'nin getirdiği bu izahlar Fedek arazisi üzerindeki rivayetlerin bir kısmının tarihi vakıaya aykırı ve çarpıtmalı vazedildiğini ortaya koysa da bu hadisleri ve miras talebini tamamen mevzû olarak görmek mümkün değildir. Nitekim İmam Mervezî (ö. 292/905) *Müsned-i Ebûbekir es-Sıddık* isimli eserinde bu hususta sadece Ebûbekir (r.a.) tarihiyle gelen 8 tane rivayeti aktarmaktadır. Şuayb el-Arnaûd (ö. 2016) esere yaptığı tahrir çalışmasında bunların sahih olduğunu ortaya koymuştur.³⁷⁸ Lâkin bu hadislere ziyade olarak Hz. Fatıma (r.a.)'a nispet edilen konuşmaların Şii uydurması olduğu aşîkârdır.

375 Dalkıran, Sayın – *Osmanlı Devletinde Ehl-i Sünnetin Şii Akidesine Tenkidleri*, syf. 139; Bu istidlalin bir benzerini şöyle de kurmak mümkündür ki, eğer mirastan mahrum bırakma diye bir durumun varlığından söz edilecek olsa halifenin kendi kızını ve Hz. Ömer'in kızını da bu haktan mahrum bıraktığı iddia edilebilir ki bunun da tutarsızlığı açıktır.

376 Ağırakça, Ahmed – *a.g.e.*, syf. 34; Yıldırım, Ramazan – *Kelâm Tarihi*, syf. 61

377 Dalkıran, Sayın – *a.g.e.*, syf. 139

378 İmam Mervezî – *Müsned-i Ebû Bekir es-Sıddık*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Dımaşk, 1970, 2. baskı

Kırtas Hadisesi

Hız. Peygamber (s.a.v.) sonrasında etkileri en derin şekilde hissedilen ihtilaf imamet meselesinde yani Peygamber (s.a.v.) 'ın manevî mirasının kime intikal ettiği yahud böyle bir durumun olup-olmadığı üzerinde olmuştur. Bu ihtilafın malzemesi sayılabilecek pek çok rivayet Resulullah'ın hayatta olduğu dönemle ilgilidir. Şiiler imametin Hz. Ali (r.a.) 'ya intikalinin bir kısım nasslarla sabit olduğunu iddia ederken Ehl-i sünnet nazarında nasslar ile Şiilerin kurduğu ilişki zorlama te'viller üzerine bina edilmiştir ve Hulefa-i Raşidin'in hilâfet sırası ile fazileti paralellik arz etmektedir.³⁷⁹ Şiilerin, imametin Hz. Ali (r.a.) 'ın hakkı olduğuna dair kendilerine hüccet gördükleri rivayetlerden biri 'Kırtas hadisesi' olarak bilinen olaydır.³⁸⁰ İbn Sa'd'ın aktardığı rivayetler incelendiğinde kırtas hadisesi üzerine nakledilen rivayetlerin farklılıklar arz ettiği görölmektedir. İbn Abbas (r.a.) varyantında Hz. Peygamber (s.a.v.) hastalığının beşinci gününde, "*Bir hokka ile kâğıt getirin. Size bir vasiyet yazayım ki ondan sonra ebedi olarak dalalete sapmazsınız.*" buyurduğu ve ortamda bulunanların tartışmaları üzerine yazdıramadığı anlaşıırken³⁸¹, Hz. Ali (r.a.) kanalıyla gelen aktarımda ise aynı talep akabinde Hz. Ali (r.a.) 'ya 'Namaz, zekât ve köleler hakkında vasiyette bulunduğu' aktarılmaktadır.³⁸² Rivayetlerin çeşitliliğine karşı sahih kanallar ile intikal eden ve genel kabul gören bilgi, Peygamber (s.a.v.) 'ın talebisonrasında odadayasanan tartışmalara Hz. Ömer (r.a.) 'ın 'Hastalığı şiddetlendi elimizde Kur'an var. Allah'ın kitabı bize yeter!' ifadesiyle müdahalesi sonrası Peygamber (s.a.v.) 'ın hasta olmasına aldırmadan yanında tartışanlara '*Yanım dan uzaklaşın*' demesi ile yazdırılmadan neticelenmesidir. Bağdadı'den farklı olarak Şehristâni'ye (ö. 548/1153) göre bu hadise İslam içi ilk ihtilaftır.³⁸³

379 Gazâli, Ebû Hamid – *Kavaidu'l-Akaid*, syf.24

380 Tuğlu, Nuri – *Mâturidilik ve Hadis*, syf. 20 (6. Dipnot)

381 İbn Sa'd – *a.ge*, c. 2, syf. 246

382 İbn Sa'd – *a.ge*, c. 2, syf. 247

383 Şehristâni – *a.ge*, syf. 34

Şiiler mezkûr rivayetlerin sıhhati hakkında bir tartışmaya girmekten ziyade genelde yazdırılacak olan şeyi 'niyet okuması' ile tespite gayret sarf etmektedirler. Ümmete bırakılacak olan vasiyetin Hz. Ali (r.a.)'ya biat olduğu propagandasına giriştiler.³⁸⁴ Hâlbuki bu alan bütün mü'minlere kapalı bir alandır.

Bir takım geçmiş hadiseleri bu olayın boşluğuna yerleştirerek kurgu-nass inşa etmeye çalışmak hilâf-ı hakikat bir tavidır ve bu Hz. Ali (r.a.)'yı emiru'l-mü'minin görmek isteyenlerin kullanımında olduğu kadar diğerleri içinde aklen aynı derecede mümkündür. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) *Cevâmiu's-Sîre*'sinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yazdıracağı şeyin kendisinden sonra imamete Hz. Ebubekir (r.a.)'yı bırakmaktan başka bir şey olmayacağını beyan etmektedir.³⁸⁵ İş bu beyanda Şiiler ne kadar haklı ise İbn Hazm da aklen en az o kadar haklıdır. İbn Kesir'in (ö. 774/1373) naklettiği bir rivayette ise durum tamamen Hz. Ebubekir (r.a.)'a bir vasiyet yazma niteliğindedir. İlgili rivayet, "Bana kâğıt kalem getirin; Ebubekir için bir kitap yazayım, yani vasiyet yapayım ki, kimse onda anlaşmazlık etmesin."³⁸⁶ şeklindedir. Bazı araştırmacılar son manadaki rivayetlerin Şiilerle karışık bir denge politikasının ürünü olabileceğini de beyan etmişlerdir.³⁸⁷ Burada bu hususta istisna olacak sahih bir rivayeti hatırlatmak yerinde olacaktır. İmam Müslîm'in (ö.) *es-Sahih*'inde Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Aişe'ye: "Bana Ebû Bekir'i ve kardeşini çağır, size bir yazı yazayım/yazdırayım. Herhangi bir kimsenin kendisi için temennide bulunup ben bu iş için daha öncelikliyim demesinden

384 Pişvai, Mehdi – *Tarih-i İslam*, syf. 325; Yıldırım, Ramazan – a.g.e., syf. 59; Mutezili Nazzam'ında aynı kanaatte olduğu ve hatta Hz. Ömer (r.a.)'ın bu imamet vasiyetini gizlediği nakli de mevcuttur. Detaylı bilgi için bknz; Yaşar, Naif – *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberi*, syf. 308

385 İbn Hazm – *Cevâmiu's-Sîre*, çev. Salih Arı, syf. 245

386 İbn Kesir – *el-Bidaye*, c. 5, syf. 228; Benzer bir hadis için; Bağavi – *Mesabihu's-Sünne*, c. 2, syf. 504

387 Akbulut, Ahmet – *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, syf. 49

endişe ediyorum. Allah'da, mü'minler de Ebû Bekir'den başkasına razı olmalar." buyurmuştur.³⁸⁸

Şiiler kendi tarihi serencamında birçok fırkaya onlarda alt gruplara ayrılmış ve her zümre az çok birbirinden farklı beyanlar ile imamet anlayışında takip edilmesi neredeyse imkânsız derecede çok ve farklı yaklaşımlar serdetmiştir. Şii hadis literatürü sahabeye ta'n ve uydurma rivayetlerle doludur. İlk döneme ilişkin siyasi ihtilaflarda kullanılan hadisleri toplayan Mutezili mütekellim Dırâr b. Amr (ö. 200/815) *Kitabu't-Tahriş* isimli eserinde, Şiilerin; 'Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'in Allah Resûlünün kızı Hz. Fatıma'yı dövüp karnındaki bebeği düşürdükleri' gibi uydurma, sapık ve saptırıcı yaydıklarını ve inandıklarını nakletmektedir.³⁸⁹ Şia'ya göre Nebi (s.a.v.)'den sonra imamet nasslarına riayet etmediği için Hz. Ali (r.a.) , Selman-ı Farisî (r.a.) , Mikdad (r.a.) ve Ebûzerr (r.a.) hariç tüm ümmet irtidad etmiştir.³⁹⁰ Hiçbir ihtilafta imamet meselesindeki kadar nassların kullanımında zorlama te'vil ve istismarlar yaşanmamış, muhalif gruplar tarih boyunca başka hiçbir sebepten bu kadar savaşmamıştır.³⁹¹ Bu süreç Şia'nın sistematik şeklini almasına ve kendi itikadi esaslarını tasarlamasına da zemin oluşturmıştır. Nitekim mezkûr ihtilaf Hz. Ebubekir (r.a.)'ya yapılan biat sonrası ashab nezdinde aşılmış ve Hz. Ali (r.a.)'ın da biat etmiş olmasına karşın bu işi müdafaa gayesinde olanların Hz. Ali (r.a.)'ın neden imamet için savaşmadığı sualine verecekleri bir cevaplarının olmayışı onları 'takıyye' anlayışını kabule sevk etmiştir.

Hafız Zehebi'nin (ö. 748/1348) *el-Münteka* isimli eserinde belirttiği üzere hakkında en çok mevzû hadis bulunan mesele

388 Müslim – *Sahih*, Fadailu's-Sahabe, 11; Ebû Davud – *Sünen*, 11; Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, c. 4, syf. 322

389 Dırâr b. Amr – *Kitabu't-Tahriş*, thk. Hüseyin Hansu, syf. 27

390 Dırâr b. Amr – *a.g.e.*, syf. 27

391 Şehristânî – *a.g.e.*, syf. 35

imamların fazileti hususudur ve bunlarında hemen hepsi Rafizî merkezlidir.³⁹² Bu hususta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) da Zehebî ile aynı kanaattedir.³⁹³ *Nehcu'l-Belağa* şârihi Şii İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) de bu beyanın hakikatini, "Bil ki, fezail ile ilgili yazılan hadislerin aslı Şia cihetinden gelmiştir. Onlar, bidayette imamları hakkında muhtelif hadisler vazetmişlerdir (uydurmuşlardır) . Onları hadis vaz'ına sevkeden âmil, hasımlarının düşmanlığı idi. Ne zaman ki Bekriyye Şia'nın bu faaliyetini gördü, onlarda kendi imamları hakkında Şia'nın hadislerine mukabil başka hadisler vaz'ettiler." ifadeleriyle tasdik etmektedir.³⁹⁴ İşte bu gibi icraatlarının çokluğu sebebiyle İmam Malik b. Enes (ö. 179/795) gibi âlimler, avama kendi dönemlerinde Şia'nın merkezi olan Irak ehlinin naklettiği rivayetleri ne tasdik ne de tekzip etmeyi tavsiye etmiştir.

Tarihin belirli dönemlerinde ne yazık ki Ehl-i sünnet âlimlerin de bir kısmı Şii propagandanın tesirinde kalmış ve bu doğrultuda ifadeler beyan etmişlerdir. Zikri geçen kırtas hadisesi bağlamında böyle bir hatalı beyanı Filibeli Ahmed Hilmi'de (ö. 1914) görmekteyiz. O, kırtas hadisesinde yazılacak olan vasiyetin Hz. Ali (r.a.)'ın imameti olacağını ve hatta bu teklifi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Ashab'dan beklediğini fakat bu beklenti anlaşılmadığı için kendisinin bizzat işaret etmek istediğini zikretmektedir. Her ne kadar kurgu bir tarih anlatımını tercih etse de nihayetinde Şehbenderzâde de, '*hilafet makamına açıkça kimse tayin olunmamıştır*' ifadesiyle Hz. Ali (r.a.)'ın imam olarak tayininin kırtas rivayetiyle doğrudan çözülemeyeceğini kabul etmiştir.³⁹⁵ Bu meselenin dillendirildiğine şahit olduklarında birçok sahabînin buna itiraz ettiği de naklolunmuştur.³⁹⁶

392 Zehebî – *el-Münteka*, syf. 65 vd.

393 İbn Teymiyye Rafizîlerin uydurma rivayetlerine reddiye olarak '*Minhac es-Sünne*' ismiyle bilinen eserini yazmıştır. Hafız Zehebî'nin *el-Münteka* isimli eseri de bu eserin ihtisarıdır.

394 Koçyiğit, Talât – *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, syf. 104

395 Filibeli, Ahmed Hilmi – *İslam Tarihi*, c. 2, syf. 274

396 Buhari – *Sahih*, Vesaya, no. 2741; Ahmed b. Hanbel – *Müsned*, c. 6, no. 24540

H.z. Peygamber (s.a.v.) terk-i dünya eyledikten sonra Ashab-ı kiramdan İbn Abbas (r.a.) 'o gün kâğıt-kalem getirilmemesinin büyük mahrumiyet olduğunu' dönem dönem beyan etse de H.z. Ömer (r.a.) 'ın hayatının hiçbir döneminde bu kararından hayıflandığı nakledilmemiştir. Aksine o, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır.*"³⁹⁷ ayetini haklılığının delili olarak kabul etmiştir.³⁹⁸ Nevevî (ö.) , H.z. Ömer (r.a.) 'ın Ashab içerisinde en anlayışı yüksek ve H.z. Peygamber (s.a.v.) 'e en yakınlarından olduğunu hatırlatarak onun Allah resûlünün beyanında bir katiyet olmadığını sezdiğinin en makul izah olduğunu söylemiştir.³⁹⁹

Mezkûr meselede rivayet kanalı ile bir varis tespiti mümkün değildir. İşin akli boyutunda ise netice H.z. Ömer (r.a.) 'ın beyanından farklı değildir. H.z. Peygamber (s.a.v.) 'ın, Şiilerin iddia ettiği gibi dinî bir hükmü hatta iman esasını bildirmeden, muğlâk bırakarak terk-i dünya ettiğini düşünmek hem Kur'an'ın muhkem beyanlarıyla hem de Peygamberlik vazifesinin anlam ve mantığı ile tenakuz içerdiği müsellemidir.⁴⁰⁰ "*Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim.*"⁴⁰¹ ayeti ve bu anlamı destekleyen birçok ayet dinin tebliği sürecinde herhangi bir kapalılık olmadığı ve olmayacağının Cenab-ı Hak kelâmıyla teminatıdır.

İmam Rabbânî (ö.) Kırtas hadisesi bağlamında sağlıklı bir anlayış tesis edememenin sebeplerini birkaç faktöre bağlarken en önemlilerinden biri olarak H.z. Ömer (r.a.) 'ı tanımamayı işaretlemektedir. Nitekim O'nun, Kur'an ayetlerini nazil olmadan evvel söylediği (Bedir esirlerinin durumu vb.) on kadar görüşün vahiy ile mutabık düştüğü görülmüştür.⁴⁰²

397 En'am - 6/38

398 Heykel, M. Hüseyin - *H.z. Muhammed'in Hayatı*, syf. 561

399 Nevevî - *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, c. 11, syf. 89 vd.

400 Dalkıran, Sayın - *a.g.e.*, syf. 139

401 Maide - 5/3

402 İmam Rabbânî - *Mektûbât*, çev. Heyet, c. 3, syf. 44

Dolayısıyla bu Hz. Ömer (r.a.) 'ın ne kadar Kur'anî bir şuura sahip olduğunu göstermeye yetmektedir. Yine İmam Rabbânî, Hz. Ömer (r.a.) 'ın da içinde bulunduğu on sahabînin manevî mütevatir seviyesindeki haberlerle hatta bir kısım ayetler yoluyla cennetle müjdelendiğini hatırlatmakta ve bu özel müjdenin onların fikir ve davranışlarının, dine karşı menfî ve şahsî bir tavırla buluşamayacağını delili olarak göstermektedir. Bunların haricinde eğer kâğıt-kalem talebi vahyin tatbiki için olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ın bunu herhangi bir kimsenin itirazıyla tebliğden vazgeçmesi düşünülemezdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ın ısrar etmemesi de bu talebin vahiy kaynaklı olmadığına en müşahhas delildir.⁴⁰³ Netice olarak anlaşılmaktadır ki kırtas hadisesinde Hz. Ömer (r.a.) 'ın bir kusuru olduğunu beyan etmek ancak onun şahsiyetini ve dini mevkiini bilmemenin bir ürünü olabilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ın vefatı süreci ve akabinde zuhur eden ilk ihtilafları zikretmekle beraber şunu hatırlatmak faydalı olacaktır ki **Ashabın** dâhil olduğu kısmıyla bu ihtilaflar hep içtihadî meselelerde gerçekleşmiş, hiçbir Allah'ın sıfatları, fiilleri ile nübüvvet vb. itikadî esaslarda yaşanmamıştır.⁴⁰⁴ İtikadî meselelere sarkma ihtimali olan mezkûr nakillerde ise Hz. Peygamber (s.a.v.) 'den sadır olan bir buyruk dâhi meseleyi halletmeye kâfi gelmiştir. İmamet bahsi de aynı genellemenin içerisinde. Fakat Ashab sonrası dönemde siyasî kararların itikad esasları gibi telakki edilmesi zikri geçen ihtilafların sonraki dönemlerde ilk vuku buldukları andan daha büyük neticeler doğurmasına neden olmuştur.

403 İmam Rabbânî – a.g.e., c. 3, syf. 49-50

404 Taftâzânî, Ebû'l Vefa – *İlmü'l-Kelâm ve Ba'zu-Müşkilatih*, syf. 17; Şehristânî – a.g.e., syf. 34; Tuğlu, Nuri – a.g.e., syf. 20

Mübarek Bedeninin Çürüyüp/Çürümediği Meselesi

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı sürecinde ve hemen akabinde başlayan mezkûr ihtilafların haricinde ölümün peygamberliğini bitirip bitirmediği, bedeninin çürüyüp çürümeyeceği gibi konularda gündem edilmiştir. Ehl-i sünnetin kahir ekseriyeti Hız. Peygamber (s.a.v.)'in mübarek bedeninin terk-i dünya etmesiyle çürümeyeceğine itikad etmektedir. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in bedeninin üzerinden geçen uzun zaman zarfında çürümesinin bir zaruret olduğu bunun dışında bir kabulün akli olmayacağı söylenmiştir. Bedeninin çürüyüp/çürümeyeceği ile ilgili muhtemel akli itirazların hem nakli hem akli cevapları mevcuttur. Nakli olarak, Ebû'd-Derda (r.a.) tarikiyle gelen bir rivayette, "Resulullah: 'Cuma günü bana çokça salavat okuyun. Çünkü Cuma günü okunan salavatlar meşhuddur, melekler ona şahitlik eder. Bana salavat okuyan hiç kimse yoktur ki o daha salavatını bitirmeden salavatı bana ulaştırılmamış olsun' buyurdu. 'Siz öldükten sonrada mı?' dedim. Resulullah: 'Evet, öldükten sonra da. Zira Cenab-ı Hak toprağa peygamberlerin cesedini çürütmeyi haram kılmıştır. Peygamberler her zaman diridir ve rızka mazhardır.'" buyurarak cevap vermiştir.⁴⁰⁵ Ashab-ı Kehf'in⁴⁰⁶ durumu da bu hususta zikredilebilecek bir başka nakli delildir. Bilindiği üzere Ashab-ı Kehf'in uyurken geçirdikleri uzun müddet zarfında herhangi bir çürümeye maruz kalmadıkları ve uyandıklarında kendilerini uykuya daldıkları andaki halleriyle buldukları ayet ile sabittir.

Bedenin çürüyüp-çürümeyeceği meselesinin akli olarak mucizevî bir unsur olması hasebiyle nakil bu durumun kabulü için temel delil niteliğindedir. Fakat adetullah kavramının ardına gizlenerek açık nakli delilleri inkâr etmek makul değildir. Öncelikle bunun günümüzde de bazı cesetlerde görülebilen bir

405 Ebû Davud, Salat, 207; Ahmed b. Hanbel – Müsned, c. 4, syf. 8

406 Kehf - 18/25

durum olduğunu bilmekte fayda var. Mumyalama faaliyetini bile bu konuda bir aklî hüccet kabul edebiliriz. Lakin hiçbir müdahalede bulunulmadığı halde doğal olarak çürümemiş bedenlerin mevcudiyeti de bilinmektedir. Nitekim bugün İtalya'nın San Federino Kilisesinde bulunan ve sergilenen 1270'li yıllarda yaşadığı bilinen/düşünülen 'Azize Zita' ve Arjantin'in High Mountain Arkeoloji Müzesinde sergilenen ve 500 yıllık olduğu ifade edilen 'La Doncella' ismiyle bilinen insanların çürümemiş cesetleri bu konuda aklî birer hüccettir.

Sonuç

Her Müslüman gönlün mihribânı Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) 'i doğru tanımamız, o'nun hâllerini; günahlardan uzak oluşunu, nübüvvetini mucizeler ile izhar ettiğini ve dini herhangi bir müphemlik olmaksızın ikmâl ettiğini idrak etmemiz, Nebiyyi Zîşânı layıkıyla sevmemize, bu sevgi ise hem onun sünnetini hayatımıza nakşetmek için gereken manevî motivasyona hem de ebedî kurtuluşumuza vesile olacaktır. İşte tüm bu elzem hâllerin gerçekleşebilmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.) 'i sadece kalben kıymetlendirmekle iktifa etmeyip, ilmen de O'nun muazzaz hayatını idrak etmek, O'nun şanına uygun olmayan, sıfatları ile uyuşmayan yakıştırma ve anlayışların kendisinden tenzih edilmesi gerekmektedir. Yedi ayrı makalede ilgili hususlarda yapılan menfi ve gayr-i hakikat değerlendirme ve yakıştırmaları cevaplayarak hem meselelerin hakiki yönleri ortaya konulmaya hem de itikadımızı tahkim etmeye gayret sarf edilmiştir.

İNDEKS

A

- Abdulfettah Ebû Gudde 20, 59, 60,
61, 133
Abdulkadir el-Bağdadî 120
Abdullah b. Abbas 85, 87
Abdullah b. Amr 85, 87
Abdullah b. Mes'ûd 85
Abdullah b. Ömer 85
Abdullah Cevdet 71
Abdullatif el-Harputî 107
Abdülehad Nuri Sivasî 28
Abdülhayy el-Leknevî 16
Abdürrezzak 47
Ahmed b. Hanbel 66, 85, 86, 126,
127, 130, 133
Ahmed Davudoğlu 101
Ahmed Feyzi Çorumî 122
Aksekili 68
Aliyyü'l-Kârî 10, 17, 18, 19, 89, 100,
104, 107, 134
Alûsî 16, 137
Ashab-ı Kehf 24, 130

B

- Babertî 18
Bakillanî 38, 77, 83, 84, 134

- Beydavi 79, 82, 83, 137
Beyhaki 19, 25, 136
Birgivi 112, 136
Buharî 45, 47, 48, 50, 52, 65, 66,
84, 85, 101, 102, 120, 127,
136, 138

C

- Caetani 71, 134
Cübeyr b. Mut'im 85
Cürcanî 35, 38, 48, 82, 83, 109, 139

D

- Dırâr b. Amr 126, 134
Dozy 71

E

- Ebû Bekir el-Asam 94
Ebubekir Sifil 59, 135, 140
Ebû Bekr el-Arabî 28
Ebû'd-Derda 130
Ebû Hanife 17, 18, 26, 29, 37, 88,
137, 138
Ebû Hayyân 80
Ebû Hureyre 25, 112
Ebû'l-Âliye er-Riyahî 110
Ebû'l-Leys es-Semerkandî 18, 68,
134
Ebû'l-Münteha 18, 108, 134
Ebû Nuaym 87, 93

Ebü Nuaym el-İsfehani 87
 Ebû Talib 21, 25, 85
 Ebû Zeyd el-Belhi 34
 Ebü'l-Hüseyin el-Beşâğari 34
 el-Fıkhü'l-Ekber 17, 18, 19, 29, 37,
 136
 Elmalılı 64, 80, 91, 135
 Enes b. Mâlik 85, 86, 88
 en-Nedim 92
 es-Sehavi 16
 Eşari 37, 38, 84, 109, 112, 113

F

Fahreddin er-Razi 20, 23, 24, 34,
 35, 36, 38, 39, 49, 50, 68, 78,
 82, 89, 102, 114, 135
 Fazlurrahman 52, 67, 135
 Filibeli Ahmed Hilmi 72, 127, 135
 Firavun 26
 Fuzûli 104

G

Garânik 55, 57, 58, 62, 63, 64, 65,
 66, 69, 71, 72, 133, 138
 Gazâli 22, 23, 46, 82, 124, 136, 138

H

Hâkim en-Nisâbüri 87, 110
 Hâkim es-Semerkandi 107, 135
 Hasan Basri Çantay 135
 Hasan-ı Basri 80, 101
 Hayyat 37, 92, 93
 Hızır Bey Çelebi 107
 Hira 47, 86
 Hoca Rasim Efendi 68
 Hüzeyfe İbnü'l Yemân 85
 Hz. Abbas 122
 Hz. Aişe 20, 101, 112, 120, 122,
 125

Hz. Ali 49, 67, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127
 Hz. Ebubekir 120, 121, 122, 125,
 126
 Hz. Fatıma 122, 123, 126
 Hz. Hasan 123
 Hz. Hatice 46, 50
 Hz. Hüseyin 123
 Hz. İbrahim 22, 62, 121
 Hz. İsmail 25, 121
 Hz. Muaviye 101, 102
 Hz. Muhammed 44, 45, 48, 67, 77,
 78, 81, 84, 128, 133, 137,
 140

Hz. Musa 48, 50, 109, 138
 Hz. Nuh 22
 Hz. Ömer 106, 119, 120, 121, 123,
 124, 125, 126, 128

I

İbn Asakir 20
 İbn Hacer 16, 21, 52, 66, 86, 87,
 88, 136
 İbn Hazm 25, 102, 125, 127, 136,
 138
 İbn Hibban 23
 İbn Hişam 25, 91
 İbn-i Kelbi 66
 İbn İshak 46, 65
 İbn İshak İbn Huzeyme 65
 İbn Kemal 16, 20, 24, 29, 134, 136
 İbn Kesir 44, 93, 120, 125, 136
 İbn Kuteybe 83, 136
 İbn Sa'd 25, 44, 46, 47, 58, 59, 61,
 64, 65, 92, 120, 121, 122,
 124, 136
 İbn Sinâ 89, 136
 İbn Şahin 24, 136
 İbn Teymiye 19, 21, 23, 25, 29, 37,
 127

İbn Teymiyye 20, 21, 23, 66, 93,
136
İbnü'l Cezerî 23
İbrahim en-Nehaî 78
İmam Âzam 17
İmam Rabbânî 105, 113, 114, 128,
129, 136
İmam Sâvî 108, 113
İsmail Çetin 113, 137
İsmail Fenni Bey 91
İsrafil Balcı 86, 137
İzmirli İsmail Hakkı 21, 69, 72

K

Kadı Abdulcebbar 83, 84, 109, 137
Kadı İyaz 10, 21, 98, 110, 111, 137
Kadı İyâz 47, 48
Kastallanî 16, 78, 85, 86, 103, 137
Katâde 78
Kâtîp Çelebi 16, 17, 26, 137
Kurtubi 27, 79, 80, 102, 136

M

Malatî 107, 138
Ma'mer İbni Râşid 47
Maturidî 17, 26, 80, 82
Mâturidî 18, 63, 109, 112, 136
Mehdi Bazergan 81
Mehdi Pişvaî 23, 137
Mervezî 123, 136
Mevdudî 46, 47, 69, 70, 81, 87, 103,
104, 112, 138
Mizânü'l-Hakk 16, 137
Muhammed Hamidullah 100, 138
Muhibuddin el-Hatîb 60
Muhibüddin et-Taberî 24
Muhyiddin-i Arabî 91
Mukatil b. Süleyman 26, 78, 98,
102, 138

Mustafa Öztürk 99, 138
Mübarek el-Furî 52
Mücahid 78
Müslim 47, 112, 125, 126

N

Nasîrüddin et-Tûsî 84
Nazzam 83, 94, 125
Nesâî 66
Nevevî 67, 128
Nureddin es-Sabunî 34, 138

R

Ramazan el-Bûtî 52, 139
Risale fi Ebeveyni'n-Nebi 16

S

Saçaklızâde 23, 26, 139
Said Nursî 89, 139
Selefî 37
Seyyid Ahmed Han 91
Suyûtî 19, 20, 21, 23, 25, 27, 29, 34,
81, 134
Süheylî 24
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 90
Şehristânî 124, 126, 129
Şerif Murtaza 18
Şevkanî 21, 106, 107
Şeyh Müfid 23
Şifa-i Şerif 10, 23, 26, 38, 47, 66, 67,
85, 87, 98, 110, 111, 137,
140

T

Taberî 20, 61, 64, 65, 92, 125, 138,
140
Tacüddin Fakihânî 16
Taftazanî 35, 38, 107, 112, 134, 135,
139

Theodor Nöldeke 81
Tirmizî 25, 85, 86, 120

V

Vakîdî 66, 91, 92, 93, 99, 140
Vânî Mehmed Efendi 22

W

Watt 44, 71, 140

Y

Yusuf Ziyaeddin Ezherî 67, 140
Yusuf Ziya Yörükan 18

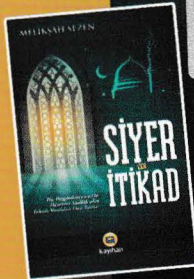
Z

Zahid el-Kevserî 17, 18, 23, 29, 60,
90, 140
Zehebî 21, 102, 106, 110, 126, 127,
140
Zemahşerî 78, 140
Zerkeşî 122, 134
Zühri 47, 50

Hz. Peygamber (s.a.v.)'i tanımak, O'nun sünnet-i seniyyesi ve mekârim-i ahlakını öğrenmek denilince genellikle zihinlerde yerleşik olan kabul; meselenin siyer, megâzî, menâkıb ve şemâil eserleri okumaktan ibaret görülmesidir. Hâlbuki mezkûr alanlarda aktarılmış olan rivayetleri İslam'ın sunduğu peygamber tasavvuruna hâlel getirmeden anlamamızı sağlayacak olan, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili itikadî kabul-lerimizin, temelde tereddütsüz ve sahih olarak inşa edilmiş olmasıdır. Bu temeli ihmal ederek İslam tarihini yahud hadis-leri parçacı bir okumaya tabi tutmak Allah Resûlü ile ilgili. Müslümanları yanıltıcı neticeler verebilecektir, nitekim vermektedir.

Ahir zaman din telakkisinin, modernist akımlar vasıtasıyla hayatımızdan çıkarmaya teşebbüs ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.), O'nun sünneti ve nübüvvet konularındaki itikadî esaslar aslında Müslümanları tarihin en ciddi imtihanı ile karşı karşıya getirmektedir. Allah Resulünün getirdiği vahyi, tebliğ edicisini ademe mahkûm ederek anlama ve yaşama garabeti tarihin en trajik vakiasıdır. Müslümanın, ahir zama-nın ayak kaydırıcı ve ebedî saadetten mahrum edici hezeyan-lar karşısında dik durabilmesi ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bilmesi gereken itikadî esasları tahkiki olarak kavramasıyla gerçekleşebilecektir.

Modernist akımların, suistimal ederek tahrif ve tahrif ettikle-ri noktaları işaretlemeye yönelik bu çalışma Ehl-i sünnetin: 'Ebeveyn-i Resûl', 'Garanik Hadisesi', 'İntihar Rivayeti', 'İnşikak-ı Kamer', 'İsra ve Mi'rac' gibi konu başlıklarındaki kabullerini ortaya koymaya matuf mütevazı bir gayrettir.



www.kayihanyayinlari.com



kayihanyayincilik



kayihanyay



kayihanyayinlari